

LA CIENCIA DE LA YOGA

UN COMENTARIO A
LOS YOGA-SUTRA DE PANTAJALI
A LA LUZ DEL PENSAMIENTO MODERNO



I. K. TAIMNI

Fuente:
Titulo original inglés:The science of Yoga
Por I. K. TAIMNI
Traducción: Walter Ballesteros
Primera Edición al castellano 1975 - Colombia
SegundaEdición al castellano 1983 - Argentina
Federación Teosófica Interamericana
Editorial RIO NEGRO
733 - (8332) Gral Roca - Rio Negro
9 de Julio de 1983

Edición personal y sin ningún animo de lucro
por FGS
Para Pantalla E.Ink 9.7”.
Mas libros en http://www.4shared.com/folder/ovYIzxI0/_online.html

ÍNDICE

PREFACIO

Gran número de personas reflexivas, tanto de Oriente como de Occidente, están sinceramente interesadas en el tema de la Yoga. Esto es natural, porque el que ha empezado a investigar la vida y sus profundos problemas quiere algo más definido y vital para sus necesidades espirituales que una mera promesa de goces celestiales o 'vida eterna' cuando abandone su breve y febril vida en este planeta. Los que han perdido la fe en los ideales de las religiones ortodoxas, y sin embargo sienten que su vida no es un fenómeno pasajero y sin sentido, se vuelven de modo natural hacia la filosofía Yogui para la solución de problemas referentes a su vida 'interna'.

Los que acometen el estudio de la Yoga con el objeto de encontrar una solución más satisfactoria a estos problemas, es probable que tropiecen con una dificultad seria. Pueden encontrar interesante la filosofía, hasta fascinadora, pero demasiado envuelta en misterio y jerigonza para ser de mucho valor práctico en su vida. Pues no hay otro tema que esté tan cubierto de misterio y sobre el cual se pueda escribir todo lo que uno quiera sin riesgo de que se le pruebe que está equivocado. Hasta cierto punto, esta atmósfera de misterio y sombras que rodea la Yoga se debe a la misma índole del tema.

La filosofía Yogui trata sobre algunos de los misterios más grandes de la vida y del Universo, y por eso es inevitable que se la asocie con una atmósfera de profundo misterio. Pero mucha de la oscuridad de la literatura Yóguica se debe no a la profundidad intrínseca del asunto, sino a la falta de correlación entre sus enseñanzas y los hechos conque un hombre educado corriente puede esperarse que esté familiarizado.

Si las doctrinas de la Yoga se estudian a la luz tanto del pensamiento antiguo como del moderno, será mucho más fácil para el estudiante comprenderlas y apreciarlas. Los descubrimientos hechos en el

campo de la Ciencia son especialmente útiles para permitirle al estudiante comprender ciertos hechos de la vida Yóguica, pues existe cierta relación de analogía entre las leyes de la vida superior y la vida tal como se manifiesta en el plano físico, relación que está indicada en la bien conocida máxima oculta "como arriba, así abajo".

Algunos instructores de Yoga han intentado obviar esta dificultad tomando de la filosofía y técnica Yóguica aquellas prácticas particulares que son fáciles de entender y practicar, y presentándolas al público como enseñanzas Yóguicas. Muchas de estas prácticas, como Asana, Pranayama, etc., son de orden puramente físico, y al separarlas de las enseñanzas elevadas y esenciales de la Yoga, reducen sus sistemas a un arte de cultura física al nivel de otros sistemas de categoría similar. Esta supersimplificación de la vida Yóguica, aunque ha hecho algún bien y ha ayudado a algunos a llevar una vida física más sana y saludable, ha vulgarizado enormemente el movimiento en pro de la cultura Yóguica y ha producido una falsa impresión, especialmente en Occidente, acerca del verdadero propósito y la técnica de la Yoga.

Lo que se necesita, por lo tanto, para el estudiante serio de Yoga, es una presentación clara e inteligible de su filosofía y técnica, que dé una idea correcta y balanceada de todos sus aspectos en términos del pensamiento moderno. Pues si bien es cierto que muchos aspectos de la vida Yóguica están fuera del alcance de los que viven confinados dentro del ámbito del intelecto, empero la filosofía general y los aspectos más amplios de su técnica puede comprenderlos el estudiante serio que esté acostumbrado a las tendencias principales del pensamiento filosófico y religioso y que esté preparado para poner en su estudio una mente abierta y ávida. Puede por lo menos comprender esta filosofía lo suficiente como para decidir si vale la pena emprender un estudio más hondo del asunto, y más adelante entrar al camino de la Yoga como un aspirante a la Realización espiritual. Pues tan sólo cuando entra en la senda de la Yoga práctica y empieza a introducir cambios fundamentales en su carácter, es cuando puede esperar obtener una penetración real en los problemas Yóguicos y su solución.

Este libro tiene la intención de dar al estudiante serio de Yoga una idea clara acerca de las enseñanzas fundamentales de la Yoga, en un lenguaje que pueda entender. No presenta la Yoga desde algún ángulo particular o sobre la base de alguna escuela filosófica determinada. Quienes lo estudien verán que esta Ciencia de las ciencias es demasiado amplia en su orden y demasiado profunda en sus doctrinas para encajar dentro de la armazón de cualquier filosofía particular, antigua o moderna. Se sostiene por su propio mérito como una Ciencia basada en las leyes eternas de la vida superior, y no necesita apoyarse en ninguna ciencia o sistema filosófico para defender sus postulados. Sus verdades se basan en las experiencias y experimentos de una línea ininterrumpida de místicos, ocultistas, santos y sabios que las han realizado y que han dado testimonio de ellas a través de las edades.

Aunque se intenta aquí explicar las enseñanzas Yóguicas sobre una base racional para que el estudiante pueda captarlas más fácilmente, no se trata de probar nada en el sentido ordinario. Los hechos de la Yoga superior no se pueden probar ni demostrar. Apelan a la intuición y no al intelecto.

Existe una extensa literatura sobre todos los aspectos y tipos de Yoga. Pero el principiante que pretenda bucear en esa masa caótica es probable que se sienta repelido por la confusión y las afirmaciones exageradas que encontrará por todas partes. En torno a un pequeño núcleo de enseñanzas fundamentales y genuinas de Yoga, ha crecido en el curso de millares de años una voluminosa literatura espuria compuesta de comentarios, exposiciones menores de cultura Yóguica y prácticas tántricas. Un estudiante inexperto que entre en esta maraña, es probable que quede aturdido y salga de ella con la sensación de que buscar el ideal Yóguico podría ser una pérdida de tiempo. Todo estudiante haría bien, por lo tanto, en confinarse a la literatura básica para evitar tal confusión y frustración.

Entre la literatura Yóguica sana, los Yoga Sutras de Patanjali sobresalen como el libro más autorizado y útil. En sus sutras, Patanjali ha

condensado la filosofía esencial y la técnica de la Yoga de una manera que es una maravilla como exposición resumida y sistemática. Quien estudie dicho libro por vez primera o superficialmente puede que encuentre el tratamiento algo extraño o casual; pero un estudio más cuidadoso y profundo le revelará su base racional. El siguiente resumen de la obra mostrará cuan racional es en conjunto este tratamiento:

La sección I trata de la naturaleza general de la Yoga y su técnica. Su intención es responder a la pregunta ¿Qué es Yoga? Puesto que Samadhi es la técnica Yóguica esencial, naturalmente ocupa la posición más importante entre los diversos tópicos de que trata esta Sección, a la cual, por lo tanto, le hemos dado el nombre de Samadhi.

La Sección II trata en su primera parte de la filosofía de las Kieshas, e intenta responder a la pregunta ¿Por qué practicar Yoga? Da un análisis magistral de las condiciones de la vida humana y la miseria y aflicción que son inherentes a estas condiciones. La filosofía de las Kieshas necesita entenderla perfectamente todo el que quiera emprender el sendero Yóguico con la determinación inalterable de perseverar vida tras vida hasta llegar al final.

La parte segunda de la Sección II trata de las primeras cinco prácticas de la técnica Yóguica, clasificadas como Bahiranga o externas. Estas prácticas son de índole preparatoria y tienen por objeto alistar al aspirante para la práctica de Samadhi. Como toda la Sección II busca preparar al aspirante, física, mental, emocional y moraímente, para la práctica de la Yoga Superior, le hemos dado el nombre de Sadhana.

La Sección III trata en su primera parte las tres prácticas restantes de la técnica Yóguica, clasificadas como Antaranga o internas. Por medio de estas prácticas que culminan en Samadhi es como se revelan todos los misterios de la vida Yóguica y se adquieren los poderes o Siddhis. En la segunda parte de la Sección III se discuten en detalle estos logros. Por lo tanto, a esta Sección le hemos dado el nombre de Vibhuti.

En la Sección IV y última se exponen todos aquellos problemas filosóficos implicados en el estudio y práctica de la Yoga. La naturaleza de la mente y la percepción mental; del deseo y su efecto esclavizador; de la liberación y los resultados que la siguen. Todo esto se trata breve pero sistemáticamente, para que el estudiante pueda adquirir un trasfondo adecuado de conocimiento teórico. Puesto que todos estos tópicos están conectados de una u otra manera con el logro de la Liberación, le hemos dado a esta Sección el nombre de Kaivalya.

Los YogaSutras, por su modo sistemático y amplio de tratar el tema, es el libro más apropiado para el estudio hondo y sistemático de la Yoga. En tiempos antiguos se les exigía a todos los estudiantes de Yoga aprenderla de memoria y meditar con regularidad y profundidad en cada sutra para extraer sus significados más ocultos. Pero el estudiante moderno que requiere convencerse primero de que el estudio y práctica de Yoga vale la pena, necesita un tratado más detallado y elaborado que lo capacite para comprender esta filosofía en conjunto. Para este propósito los YogaSutras dan la base más adecuada, no sólo porque suministran la información esencial de una manera magistral, sino también porque son reconocidos como una obra maestra en la literatura Yóguica y han resistido la prueba del tiempo y de la experiencia. Es por esta razón que los hemos tomado como base para este libro.

La tarea de un autor que se empeña en escribir un comentario sobre una obra como los YogaSutras no es fácil. Trata con un tema del más profundo carácter. Las ideas que tiene que interpretar están dadas en forma de sutras que representan el arte de la condensación hasta el límite máximo. El lenguaje en que están escritos los sutras es antiquísimo; aunque extraordinariamente efectivo para expresar ideas filosóficas, se presta a una gran variedad de interpretaciones. Y, más importante aún, tiene que vérselas con una Ciencia que se relaciona con los hechos que caben dentro de la experiencia humana. No puede, pues, dar rienda suelta a su imaginación y presentar meramente una interpretación ideal, como lo hace un filósofo académico. Tiene que

mostrar los hechos, usando su mayor habilidad, como realmente son y no como deberían o podrían ser.

Manteniendo en mente las posibilidades de cambios que siempre se están introduciendo en la connotación de las palabras con el paso del tiempo, es en extremo peligroso interpretar los sutras de un modo rígido conforme a su significado literal. Es claro que uno no puede tomarse libertades con un libro como los YogaSutras de Patanjali que ha sido escrito por una mente maestra en un lenguaje que se considera casi perfecto. Pero una cosa es interpretar un sutra de un modo libre y descuidado y otra cosa es presentar su significado con la debida consideración a los hechos de la experiencia y las tradiciones reconocidas. Lo sensato es tomar en consideración todos los factores implicados, y evitar especialmente explicaciones que no explican nada.

Otra dificultad al escribir un comentario en idioma moderno es la imposibilidad de encontrar equivalentes exactos para muchas palabras sánscritas. Puesto que la Ciencia de la Yoga ha florecido principalmente en Oriente, y el interés por la Yoga en Occidente es de origen reciente, no hay equivalentes en los idiomas occidentales para muchas palabras sánscritas en que se expresan conceptos filosóficos bien definidos. Y en muchos casos las palabras disponibles, con significados aproximados, pueden dar una impresión totalmente falsa. Para obviar este peligro ha habido que usar palabras sánscritas en el comentario cuando no se ha dispuesto de un equivalente exacto. En tales casos se espera que el estudiante encuentre la significación exacta con ayuda del comentario.

Pero naturalmente la justificación final para cualquier interpretación es que esté conforme con los hechos de la experiencia. Y si esta clase de comprobación no es posible, el sentido común y la razón han de ser la guía. El buscador de la Verdad debe ocuparse especialmente con los hechos y con la Verdad subyacente en los diversos sutras, y no debe dejarse envolver en controversias sobre los significados de las palabras. Ese pasatiempo puede dejárselo a los que son meros eruditos.

Un estudio cuidadoso de los YogaSutras y la clase de preparación y esfuerzo necesarios para alcanzar el objetivo Yóguico, podría darle al estudiante la impresión de que es una empresa extremadamente difícil, si no imposible, más allá de la capacidad del aspirante ordinario. Esa impresión seguramente lo descorazonaría, y si no piensa profundamente sobre los problemas de la vida y esclarece sus ideas acerca de ellos, podría inducirlo a abandonar la idea de embarcarse en esta Divina aventura o a posponerla para una vida futura.

No puede haber duda alguna de que proseguir con seriedad el ideal Yóguico es tarea difícil que no puede emprenderse como un mero pasatiempo o para escaparse de la tensión y dureza de la vida ordinaria. Puede emprenderse solamente con una comprensión plena de la vida humana y la miseria y aflicción inherentes a ella, y además con la comprensión clara de que la única manera de acabar con esta miseria y aflicción de modo permanente es con la realización de la Verdad que está entronizada dentro de nosotros mismos, por el único método disponible para ello, o sea por la disciplina Yóguica.

Es cierto también que el logro de este objetivo es cuestión a largo plazo y que el aspirante debe estar dispuesto a dedicar a este empeño un número de vidas, tantas como sean necesarias, con todo su corazón y toda su mente. Nadie puede saber al principio con qué potencialidades cuenta y cuánto tiempo necesitará. Puede esperar lo mejor, pero debe estar preparado para lo peor.

Los que no se sientan capaces de esta tarea no están obligados a emprenderla inmediatamente. Pueden continuar el estudio teórico de Yoga; pensar constantemente sobre los problemas más hondos de la vida; tratar de purificar su mente y fortalecer su carácter, hasta que su poder de discernir se fortifique suficientemente para permitirles penetrar a través de las ilusiones ordinarias y ver la vida en su desnuda realidad. De hecho, ése es el propósito de la YogaKriya, a la que Patanjali se refiere al comienzo de la Sección II.

Cuando los ojos internos del verdadero discernimiento comienzan

a abrirse, como un resultado de la práctica de YogaKriya, los aspirantes dejarán de cavilar acerca de si son suficientemente fuertes para emprender esta larga y difícil jornada hacia su verdadero hogar. Entonces nada será capaz de detenerlos, y de modo natural y con todo corazón se dedicarán a esta tarea difícil pero tan sagrada.

Lo importante es comenzar definitivamente en algún punto y tan pronto como sea posible: Ahora. En el momento en que se empieza con seriedad, comienzan a acumularse energías en torno al centro del esfuerzo, que llevan al aspirante hacia su meta, lentamente al principio, pero con creciente celeridad hasta que queda tan absorto en la prosecución de su ideal que el tiempo y la distancia dejan de inquietarlo. Y algún día se encuentra con que ha alcanzado su meta, y mira hacia atrás con cierto asombro por la larga y tediosa jornada que ha completado dentro del ámbito del tiempo, mientras ha estado viviendo sempiternamente en lo Eterno.

I.K. Taimni.

SECCIÓN I
SAMADHI

1. He aquí una exposición sobre Yoga.

Un tratado de esta naturaleza, generalmente empieza con un sutra que da una idea sobre lo que se propone. Este tratado es una 'exposición' sobre Yoga. El autor no pretende ser el descubridor de esta Ciencia, sino meramente un expositor que procura condensar en unos pocos sutras todo el conocimiento esencial sobre la materia.

Se sabe muy poco acerca de Patanjali. Aunque no tenemos ninguna información histórica sobre él, la tradición oculta nos dice que fue el mismo que se conoció como Govinda Yogui que inició a Sanka-racharya en la Ciencia de la Yoga. Por la forma magistral como expone el tema de la Yoga en los Yoga-Sutras es evidente que fue un Yogui muy avanzado conocedor de todos los aspectos de la Yoga, incluso de su técnica práctica.

Como el método de exponer un tema en forma de sutras lo desconocen generalmente los estudiantes occidentales que ignoran el sánscrito, será oportuno decir algunas palabras sobre este método clásico que adoptaron los antiguos sabios y letrados. La palabra sánscrita Sutram significa 'un hilo' y ha dado origen al significado secundario de 'aforismo'. Tal como un hilo une las cuentas de un rosario, del mismo modo la continuidad sostenida de una idea mantiene el bosquejo de los aspectos esenciales de un tema.

Las características más importantes de este método son: la máxima condensación dentro de una clara exposición de todos los aspectos esenciales y la continuidad del tema básico a pesar de la aparente discontinuidad de las ideas que se presentan. Esta característica de continuidad es digna de notarse, porque el esfuerzo por descubrir el 'hilo' oculto del razonamiento bajo las ideas aparentemente desconectadas, con frecuencia da la clave del significado de muchos sutras. Conviene recordar que este método prevaleció en una época en que no se conocía la imprenta y los estudiantes tenían que memorizar los tratados más importantes. De ahí la necesidad de la máxima condensación. No

se omitía nada esencial, desde luego, pero sí se suprimía todo aquello que el estudiante debía conocer ya o que podría deducir fácilmente del contexto.

El estudiante podrá darse cuenta de la gran cantidad de conocimiento teórico y práctico que Patánjali logró incorporar en su pequeño tratado. Todo lo necesario para la adecuada comprensión del tema aparece en algún lugar en forma esquemática. Pero el conocimiento hay que extraerlo, prepararlo, masticarlo y digerirlo, para comprenderlo en toda su integridad. Este método de exposición por medio de sutras puede parecerle al estudiante moderno innecesariamente oscuro y difícil; pero si hace los esfuerzos necesarios para dominar el tema se dará cuenta de su superioridad sobre los métodos demasiado fáciles que se usan en esta época moderna. La necesidad de luchar con las palabras e ideas y extraerles sus sentidos ocultos, es lo que asegura una muy completa asimilación del conocimiento y desarrolla simultáneamente los poderes y facultades de la mente, especialmente aquella importante e indispensable capacidad de extraer de nuestra propia mente el conocimiento que yace escondido en sus repliegues más hondos.

Pero si bien este método de exposición es muy eficaz, también tiene sus desventajas. La principal es la de que el estudiante ordinario no encuentre el significado correcto, sobre todo si no está bien enterado del tema. No sólo encontrará difíciles muchos de los sutras por su brevedad, sino que también podrá tergiversarlos y extraviarse por completo. Hay que tener presente que en un tratado como los Yoga-Sutras, detrás de cada palabra existe un modelo mental completo, apenas simbolizado por esa palabra. Para captar la verdadera significación de los sutras hay que familiarizarse completamente con esos modelos. Esta dificultad se acentúa cuando hay que traducir las palabras a otro idioma que no posee vocablos exactamente equivalentes.

Quienes escribieron estos tratados fueron mentalidades maestras en el tema y lenguaje que usaron. Pero en el curso del tiempo pueden

introducirse cambios fundamentales en el significado de las palabras y en los patrones mentales de los que estudian esos tratados. Todo esto aumenta las posibilidades de tergiversar e interpretar mal algunos de los sutras. En tratados de índole puramente filosófica o religiosa, eso no importaría mucho quizá; pero en otros de naturaleza altamente técnica y práctica, como los Yoga-Sutras, puede acarrear grandes complicaciones y hasta riesgos graves.

Por fortuna para el estudiante serio, la Yoga se ha conservado en Oriente como una Ciencia viva y ha tenido una ininterrumpida sucesión de expertos que han comprobado experimentalmente las verdades básicas de esta Ciencia. Esto ha ayudado no sólo a mantener viva y pura la tradición de cultura Yóguica, sino a conservar el significado de los vocablos técnicos de esta Ciencia en una forma bastante exacta y claramente definida. Solamente cuando una Ciencia se aparta completamente de su aplicación práctica, es cuando tiende a perderse en una maraña de palabras sin significado y sin relación con los hechos.

Si bien el método de presentación en forma de sutras es eminentemente adecuado para el estudiante práctico y avanzado, no puede negarse que no se adapta bien a las condiciones modernas. En los tiempos antiguos quienes estudiaban estos sutras tenían fácil acceso a los instructores que elaboraban estos conocimientos en forma condensada pero llenaban las lagunas y daban guías prácticas. Y los estudiantes tenían tiempo suficiente para pensar y meditar y extraer por sí mismos los significados.

El estudiante moderno que se interesa meramente por el estudio teórico de la filosofía Yóguica y no está practicándola bajo la guía de un mentor experto, no goza de estas facilidades y necesita una exposición elaborada y clara para comprender adecuadamente el tema. Requiere un comentario que no sólo explique el sentido evidente sino también la significación oculta de las palabras y frases, en términos que le sean familiares y pueda entender fácilmente. Quiere su comida

no sólo en forma ‘condensada’ sino entera, y si es posible agradable al paladar.

2. Yoga es la inhibición de las modificaciones de la mente.

Este es uno de los sutras más importantes de este tratado, no porque dé algún principio o técnica importante de valor práctico, sino porque define en cuatro palabras sánscritas (Yogas Citta Vritti Nírodhah) el carácter esencial de la Yoga.

Toda ciencia tiene ciertos conceptos de índole básica que deben ser correctamente entendidos para poder captar satisfactoriamente el tema en conjunto. Así ocurrirá al estudiar y reflexionar sobre el sentido de estas cuatro palabras. Desde luego que su significación no será suficientemente clara sino cuando se haya estudiado todo el libro y se hayan considerado los diversos aspectos del tema en su recíproca relación.

Uno esperaría que palabras de importancia tan fundamental se definieran cuidadosamente. Pero no ha sido así en este caso. Por lo tanto sacamos en conclusión que Patanjali esperaba que el estudiante adquiriera una idea clara acerca de la importancia de estas palabras por el estudio de la totalidad del libro. Pero como es importante que el estudio no se inicie con ideas falsas o confusas, valdrá la pena considerar en esta etapa inicial la importancia de las palabras y del sutra, de un modo general.

Comencemos por la palabra Yoga. Tiene un gran número de acepciones en sánscrito. Se deriva de la raíz Yuj que quiere decir ‘juntar’. Esta idea de juntar persiste en todas sus acepciones. ¿Cuáles son las dos cosas, que se trata de juntar por la práctica de la Yoga? Conforme a los conceptos más altos de la filosofía hindú, de la cual es parte integrante la Ciencia de la Yoga, el alma humana o Jivatma es una faceta o una expresión parcial de la Super-Alma o Paramatma, la Realidad

Divina que es la fuente del Universo manifestado. Aunque en esencia las dos son inseparables y forman una unidad, el Jivat-ma ha quedado subjetivamente separado del Paramatma, pero está destinado a reunirse con El conscientemente después de pasar por un ciclo evolutivo en el Universo manifestado. Al estado de unificación de los dos en conciencia, lo mismo que al proceso mental y a la disciplina mediante la cual se alcanza esta unión, se lo llama Yoga.

Ahora pasemos a la palabra Citta. Se deriva de Citi o Cit, uno de los tres aspectos de Paramatma llamados Sat-Cit-Ananda. Cit es el aspecto básico del lado formal del Universo, y por cuyo medio se crea éste. El reflejo de este aspecto en el Alma Individual que es un microcosmos, se llama Citta. Este es el instrumento por medio del cual el Jivatma materaliza su mundo individual y vive y evoluciona en el mundo hasta que se perfecciona y se une con Paramatma.

En términos generales, por lo tanto, Citta corresponde a la 'mente' de la psicología moderna, pero tiene un campo funcional más amplio y mayor importancia. Mientras a Citta puede considerársela como un medio universal a través del cual la conciencia funciona en todos los planos del Universo manifestado, la 'mente' de la psicología moderna está limitada a la expresión del pensamiento, volición y sentimiento, únicamente. Por consiguiente, no caigamos en el error de imaginar a Citta como una especie de medio material que se moldea en diferentes formas al producirse imágenes mentales de diferentes clases. Fundamentalmente es de la misma naturaleza que la conciencia, la cual es inmaterial pero es afectada por la materia.

En efecto, puede decirse que Citta es un producto de ambas, conciencia y materia (o Purusa y Prakriti). Necesita la presencia de ambas para funcionar. Es como un telón intangible que permite que la luz de la conciencia se proyecte en el Mundo manifestado. Pero el secreto real de su naturaleza esencial yace sepultado en el origen del Universo manifestado y sólo puede ser conocido al alcanzar la Iluminación. (La teoría de la percepción, desarrollada en la Sección IV, da alguna

indicación general sobre la naturaleza de Citta, ciertamente, pero no dice lo que Citta es esencialmente).

La tercera palabra de este sutra es Vritti. Se deriva de la raíz Vrit que significa 'existir'. Vritti es, pues, un modo de existir. Al considerar los modos cómo una cosa existe, tendremos sus modificaciones, actividades o funciones. Todas estas connotaciones están presentes en el significado de Vritti. Aquí la hemos traducido como 'modifica-ciones\ A veces se la traduce como 'transformaciones', lo cual no parece bien porque en tansformación se acentúa el cambio y no la condición. Las transformaciones de Citta pueden detenerse y sin embargo se conserva cierta modificación particular, como sucede en el Sa-madhi Sabija. Y como la meta final en Yoga es la inhibición de todas las modificaciones en el Samadhi Nirbija, se verá que la palabra 'transformación' no expresa adecuadamente el significado de Vritti.

Como Citta tiene una existencia funcional y comienza a existir solamente cuando la conciencia es afectada por la materia, la palabra 'funcionamientos' quizá expresa muy bien el significado de Vritti en este sutra; pero la palabra 'modificaciones' se usa por lo general y se entiende más fácilmente, y por lo tanto podemos aceptarla.

Al tratar de comprender la naturaleza de las Citta-Vrittis (o modificaciones de la mente) tenemos que estar en guardia contra ciertos conceptos falsos que a veces se encuentran entre quienes no han estudiado profundamente el tema.

Lo primero que hay que anotar es que Citta-Vritti no es una vibración. Ya dijimos que Citta es inmaterial; por lo tanto no puede haber vibraciones en ella. Las vibraciones no pueden ocurrir sino en un vehículo, y estas vibraciones pueden producir una 'modificación de la mente'. Son dos cosas relacionadas aunque diferentes.

Otro punto que anotar a este respecto es que una 'modificación' de la mente no es una imagen mental aunque puede y generalmente se asocia con imágenes mentales. La clasificación de las Citta-Vrittis

en I-5 muestra esto claramente. Las imágenes mentales pueden ser de innumerables clases, pero Patanjali clasifica las Citta-Vrittis en cuatro clases solamente. Lo cual muestra que las 'modificaciones' tienen un carácter más fundamental y amplio que las imágenes mentales con que se asocian.

Este no es lugar par$ entrar en una discusión detallada sobre la naturaleza esencial de las 'modificaciones mentales', porque la cuestión implica la naturaleza esencial de Citta. Pero si el estudiante analiza con cuidado los seis sutras I-6 a II que tratan de las cinco clases de 'modificaciones', verá los estados o tipos básicos de modificaciones en que la mente puede existir. Patanjali ha dado cinco tipos de modificaciones de la mente concreta inferior conocidas por el hombre corriente; pero la cantidad y calidad de estos diferentes tipos tendrán que ser diferentes en los niveles superiores de la mente.

La última palabra por considerar es Nirodhah. Se deriva de Niriddham que significa refrenada, controlada, inhibida. Todos estos significados son, aplicables en las diferentes etapas de Yoga. Se requiere refreno en las etapas iniciales, control en las medianas, e inhibición o supresión completa en la última etapa. El tema de Nirodhah se trata en III-9.

Si el estudiante ha comprendido bien el significado de las cuatro palabras sánscritas de este sutra, verá que define de manera magistral la naturaleza esencial de la Yoga. Cubre todas las etapas de progreso por las que el Yogui pasa, y todas las etapas de desenvolvimiento de la conciencia que son los frutos de este progreso. Es igualmente aplicable a la etapa de Yoga-Kriya en que aprende las lecciones preliminares; a las etapas de Dharana y Dhyana en las que somete la mente a completo control; a la etapa de Samadhi-Sabija en la que tiene que suprimir las 'semillas' de Samprajnata, y a la última etapa de Samadhi-Nirbija en la que inhibe todas las modificaciones de Citta y pasa más allá del campo de Prakriti (materia) al mundo de la Realidad.

La significación plena de este sutra puede comprenderse solamente

cuando se ha estudiado completamente la Yoga en todos sus aspectos. Por lo tanto es inútil agregar más en esta etapa.

3. Entonces el vidente queda establecido en su propia naturaleza esencial y fundamental.

Este sutra indica de modo general lo que sucede cuando todas las modificaciones de la mente han quedado completamente inhibidas a todos los niveles: el vidente queda establecido en su propia forma, o, en otras palabras, alcanza la Realización de Sí Mismo. No podemos saber lo que es este estado mientras estemos implicados en el juego de Citta-Vrittis. La Realización puede obtenerse solamente desde adentro y no desde afuera. Incluso la comprensión parcial y superficial que podemos obtener bajo nuestras limitaciones actuales por medio del estudio y la reflexión, sólo es posible después de que hemos dominado toda la teoría y la técnica de la Yoga esbozada en este tratado.

Los estados superiores de conciencia, que se desenvuelven en Samadhi, y a los cuales se refieren los sutras I-44 y 45, le permiten al Yogui conocer lo verdadero y lo justo que sostiene a todas las cosas en manifestación. Pero tan sólo en lo referente a cosas que son parte de 'lo visto' y no del 'vidente* pues para esto último tiene que practicar el Samadhi-Nirbija a que se refiere el sutra I-51.

4. En otros estados se identifica (el vidente) con las modificaciones (de la mente).

Cuando no están suprimidas o inhibidas las modificaciones de la mente, y él vidente no está todavía establecido en su naturaleza esencial, se identifica con la modificación particular que en ese momento esté ocupando el campo de su conciencia. Un símil podrá ayudar al estudiante a comprender esta asimilación o identificación de la

conciencia con la modificación de la mente:

Imagínese una bombilla eléctrica encendida, suspendida dentro de un tanque lleno de agua cristalina. Si se agita violentamente el agua por medio de un aparato mecánico, se formarán figuras diversas en torno de la bombilla. Estas figuras estarán iluminadas por la luz de la bombilla y cambiarán de momento en momento. ¿Qué sucede con la bombilla misma? Desaparecerá de la vista. Toda su luz se desvanecerá o será asimilada por el agua.

Imagínese ahora que se disminuye gradualmente la agitación del agua hasta que queda perfectamente quieta. Al ir desvaneciéndose las figuras, la bombilla se hará más y más visible. Y cuando el agua quede en reposo se verá la bombilla sola.

Este símil ilustra, de modo algo crudo, tanto la identificación de la conciencia del Purusa con las modificaciones de la mente, como la reversión a su propio estado inmodificado cuando la mente recupera la quietud.

La mente puede aquietarse por medio de una completa extinción de los deseos, lo cual se logra por 'entrega de sí mismo a Isvara', o por medio de la práctica de Samadhi. El resultado es el mismo en ambos casos: Iluminación y Liberación.

Este sutra, como el anterior, responde de un modo apenas general a la pregunta, ¿qué le ocurre al Purusa cuando no está establecido en su propia forma? Su significación plena no podrá comprenderse sino cuando se haya estudiado completamente todo el libro y se hayan entendido adecuadamente todos los aspectos del tema.

5. Las modificaciones de la mente son dolorosas y no dolorosas, y de cinco clases.

Luego de indicar la naturaleza esencial de la técnica Yóguica, Patanjali procede a clasificar las 'modificaciones mentales' de dos

maneras. Primera, con relación a nuestros sentimientos, ya sean dolorosos, agradables o neutrales. Y segunda, según la índole del Pratyaya (contenido mental) que se forma en nuestra conciencia.

Consideremos primero la reacción de las 'modificaciones* sobre nuestros sentimientos. Esta reacción, según Patanjali, es dolorosa o no dolorosa. Al estudiante superficial le parecerá extraña esta manera de clasificar las modificaciones mentales. Es claro que hay ciertas modificaciones de carácter neutral, que no producen ninguna reacción, ni agradable ni dolorosa, en nuestra mente. Por ejemplo, cuando vamos de paseo y vemos un árbol, es una mera percepción sensorial que puede que no despierte ningún sentimiento ni grato ni penoso. La gran mayoría de nuestras senso-percepciones son de este orden neutral. Aquí se las clasifica como 'no dolorosas*. Pero hay otras que despiertan una sensación grata o dolorosa dentro de nosotros. Por ejemplo, cuando probamos algún alimento sabroso, o vemos un bello atardecer, u olemos una rosa, hay un claro sentimiento de placer. O cuando vemos algo horrible o escuchamos un grito de angustia, la transformación mental que se produce es definidamente dolorosa.

¿Por qué, entonces, Patanjali ha clasificado todas las 'modificaciones mentales' que provocan algún sentimiento como dolorosas? La razón de esto nos la da en II-15 al exponer la filosofía de las Kleshas. Será suficiente mencionar aquí que, conforme a la teoría de las Kleshas, sobre la cual se basa la filosofía Yóguiea, todas las experiencias, gratas o penosas, son realmente dolorosas para quienes han desarrollado la facultad del discernimiento y no están cegados por las ilusiones de la vida inferior. Nuestra ignorancia, causada por estas ilusiones, es la que nos hace hallar placer en experiencias que son una fuente potencial de dolor, y nos hace correr tras de esos placeres.

Cuando nuestros ojos internos estén abiertos, veremos el dolor 'potencial' que se esconde en esos placeres, sin tener que esperar a que el dolor se presente en una forma 'activa'. Entonces veremos que se justifica clasificar como 'dolorosas' todas las experiencias que afectan

nuestros sentimientos y que así provocan 'atracciones' o 'repulsiones'. Al estudiante puede parecerle pesimista esta visión de la vida, pero absténgase de juzgar hasta que haya estudiado la filosofía de las Kleshas en la Sección II.

Si todas las experiencias que afectan nuestros sentimientos son dolorosas, entonces es lógico clasificar como 'no dolorosas' las demás experiencias que son de orden neutral y no afectan nuestro sentimiento. Se verá, por lo tanto, que esta clasificación de las 'modificaciones mentales' como dolorosas y no dolorosas es razonable y perfectamente lógica desde el punto de vista de la Yoga. El otro punto de vista desde el cual se han clasificado las 'modificaciones' es el de la naturaleza de los 'contenidos' producidos en Citta- El objeto de clasificarlas de este modo es el de mostrar que todas nuestras experiencias en el campo de la mente consisten en 'modificaciones mentales' y nada más. El control y la completa inhibición de estas modificaciones, por consiguiente, ha de extinguir por completo nuestra vida inferior y llevarnos, inevitablemente, al despertar de la conciencia superior. Al clasificar así las modificaciones mentales, Patanjali dice que son de cinco clases, como lo muestra en el sutra siguiente.

6. Son: conocimiento cierto, conocimiento falso, fantasía, sueño y memoria.

Aquí también un examen superficial hará parecer extraña esta clasificación quíntuple, pero un estudio más profundo mostrará que es perfectamente científica. Si analizamos nuestra vida mental, en cuanto a sus contenidos, hallaremos que consiste en una gran variedad y número de imágenes. Y al estudiar más de cerca estas imágenes veremos que pueden clasificarse conforme lo indica este sutra. Antes de estudiar cada una de estas clasificaciones en los cinco sutras subsiguientes, tratemos de entender de un modo general las bases de este sistema de clasificación.

‘Conocimiento cierto’ y ‘conocimiento falso’ abarcan todas aquellas imágenes que se forman por contacto directo, de algún orden, con los objetos del mundo externo por medio de los órganos sensorios.

‘Fantasía’ y ‘memoria’ abarcan todas aquellas imágenes o modificaciones de la mente que se producen sin ninguna clase de contacto directo con el mundo externo. Resultan de la actividad independiente de la mente inferior cuando usa percepciones sensorias previas que tiene almacenadas en la mente. Cuando se trata de ‘memorias’, estas senso-percepciones se reproducen fielmente, es decir, en la forma y orden en que se obtuvieron. En el caso de la ‘fantasía’ o imaginación, se producen en cualquier forma y orden, tomándolas del material sensorial presente en la mente. La fantasía puede combinar estas percepciones en cualquier forma y orden, congruente o no, pero este poder está bajo el control volitivo.

En el estado de sueño, la voluntad no tiene control alguno sobre estas combinaciones, y por lo tanto, ellas aparecen ante la conciencia en formas azarosas, fantásticas y frecuentemente absurdas, influidas hasta cierto punto por los deseos existentes en la mente subconsciente. El Yo Superior está como retirado detrás del umbral de la conciencia, ha dejado la mente inferior enredada parcialmente con el cerebro pero privada de la influencia de la razón y del control de la voluntad. Cuando incluso este remanente de la mente inferior se retira también tras el umbral de la conciencia cerebral, tenemos entonces el ‘sueño sin ensueños*. En este estado no hay imágenes mentales en el cerebro. La mente continúa activa, pero sus imágenes no se reflejan sobre el telón del cerebro físico.

Examine el estudiante su actividad mental a la luz de lo antedicho. Tome cualquier modificación de su mente concreta inferior que opera con nombres y formas, y vea si no puede ponerla bajo uno u otro de estos cinco grupos. Encontrará con sorpresa que puede hacerlo y que, por lo tanto, este sistema de clasificación es bien racional. Es cierto que muchas modificaciones resultarán complejas y cabrán en dos

o más grupos, pero sus diversos ingredientes encajarán bajo uno u otro de los cinco grupos. Por eso se dice que las 'modificaciones' son quíntuples.

Se preguntará por qué en esta clasificación no se toman en cuenta sino las modificaciones de la mente concreta. Citta incluye todos los niveles de la mente, el más bajo de los cuales se llama el Manas inferior y opera por medio del cuerpo mental con imágenes concretas de nombres y formas. La respuesta a esta pregunta es obvia. El hombre ordinario, cuya conciencia está confinada a la mente inferior, no puede concebir sino estas imágenes concretas derivadas de percepciones por medio de los órganos sensorios físicos. Las 'modificaciones mentales' correspondientes a los niveles superiores de la mente, aunque son más definidas y vividas y capaces de expresarse indirectamente por medio de la mente inferior, están fuera del alcance de su comprensión. Estas 'modificaciones' superiores pueden ser percibidas en su propio plano en el estado de Samadhi cuando la conciencia sobrepasa la mente inferior.

La Yoga empieza con el control y supresión de las 'modificaciones mentales' inferiores que el aspirante conoce y puede entender. No tendría ninguna utilidad tratar de las 'modificaciones mentales' superiores aunque pudieran clasificarse en la forma ordinaria. Para ello el aspirante tiene que aprender primero la técnica de Samadhi.

Pasemos ahora a considerar las cinco clases de 'modificaciones', una por una.

7. El conocimiento cierto se basa en la cognición directa, la inferencia o el testimonio.

Este conocimiento cierto, o conocimiento relacionado con hechos, incluye todas aquellas experiencias en las que la mente está en contacto directo o indirecto con el objeto puesto ante los sentidos, y la percepción mental corresponde con el objeto. Este sutra menciona tres

fuentes de conocimiento cierto, y sólo en la primera hay contacto directo con el objeto. Pero también en las otras dos puede haber contacto, aunque indirecto, a través de algún otro objeto o persona. Un ejemplo sencillo aclarará este punto:

Supóngase que usted ve que su automóvil para ante su puerta. Lo reconoce inmediatamente. Esto es 'cognición directa*. Ahora suponga que usted está sentado en su habitación y oye el sonido familiar de su automóvil frente a su casa, y lo reconoce inmediatamente. En este caso, su conocimiento está basado en un contacto indirecto con el objeto, e implica inferencia. Ahora suponga que ni ve ni oye el automóvil, pero su criado le dice que su automóvil está en la puerta. Aquí también el contacto con el objeto es indirecto, e implica testimonio.

En estos tres casos, y puesto que la imagen que surge en su cerebro corresponde a un hecho, la 'modificación mental' cae bajo la categoría de conocimiento cierto. Cuando no corresponde a un hecho, como por ejemplo si su inferencia de que su automóvil está en la puerta es falsa, o si su criado se equivocó al informarle, entonces la 'modificación mental' pertenece a la categoría de 'conocimiento falso', a que se refiere el sutra que sigue.

El conocimiento cierto puede basarse en una de estas tres fuentes, en parte, y en parte en otra; lo necesario es que corresponda con los hechos para que pertenezca al que se estudia en este sutra.

8. El conocimiento falso es aquel que no corresponde a la forma real del objeto, por una concepción ilusoria.

Este tipo de 'modificación mental' también se basa en algún contacto con un objeto externo, pero la imagen mental no corresponde con el objeto. Los ejemplos que suelen darse para ilustrar este tipo de 'modificación', tales como el de un espejismo en un desierto, dan la impresión de que son casos muy raros, pero no es así. Son muy

frecuentes estos casos. Siempre que no hay correspondencia entre una cosa y nuestro concepto de ella, tenemos un caso de conocimiento falso.

Pero téngase en cuenta que el conocimiento falso no tiene nada que ver con la exactitud o precisión de nuestras impresiones mentales, sino con la falta de correspondencia entre el objeto y nuestra imagen mental del mismo. En la oscuridad nuestra impresión de un objeto puede ser borrosa, pero si corresponde con el objeto no cae bajo la categoría de 'conocimiento falso'

9. Fantasía es una imagen suscitada por palabras pero desprovista de objetividad.

Las dos categorías de 'modificaciones mentales' tratadas en los dos sutras anteriores cubren todas las experiencias en las que hay algún contacto con un objeto externo y se puede decir que, por lo tanto, son de carácter objetivo. Pero tenemos las otras dos categorías en que no hay contacto externo sino que la imagen es simplemente una creación de la mente. En éstas tenemos también dos subdivisiones. Cuando la 'modificación' proviene de una experiencia anterior que la mente reproduce, tenemos un caso de 'recuerdo'. Cuando no se basa en una experiencia previa, o cuando no existe nada que corresponda a ella en el campo de la experiencia real, sino que es una pura creación mental, entonces es 'fantasía'. Cuando repasamos mentalmente sucesos pasados, tales 'modificaciones' pertenecen al tipo de recuerdos. Cuando leemos una novela, las 'modificaciones' pertenecen al tipo de fantasías.

Claro que, aun en el caso de las fantasías, las imágenes se derivan de percepciones sensorias experimentadas alguna vez, como puede verse si las analizamos; pero las combinaciones de imágenes son nuevas y no corresponden a ninguna experiencia real. Podemos, por ejemplo, imaginar un caballo con cabeza de hombre. Tanto el

caballo como la cabeza humana los hemos percibido separadamente y pertenecen al campo del recuerdo, pero la combinación de las dos imágenes en una sola que no corresponde a una experiencia real, hacen de la imagen compuesta un caso de 'fantasía'.

Estas dos categorías, 'fantasía' y 'recuerdo', puede decirse que son de naturaleza 'subjetiva' puesto que no existe contacto alguno con un objeto externo que estimule la formación de la imagen mental.

10. Sueño es aquella modificación basada en la ausencia de algún contenido en la mente.

Este es un sutra importante y debería estudiarse con cuidado. Su significado literal es obvio. Se clasifica aquí como una 'modificación' una condición mental en la que no hay ningún contenido en la mente, y se le da el nombre de 'sueño', por una razón muy válida. Durante todo el tiempo en que una persona está en esta condición, su mente está como si dijéramos 'en blanco', vacía. No hay ningún contenido en el campo de su conciencia.

Este estado parece igual, externamente, al de 'inhibición de las modificaciones mentales', pero no lo es. La diferencia consiste en que en el estado de sueño profundo la actividad mental no se detiene, sino que el cerebro está desconectado de la mente y, por lo tanto, no registra las actividades mentales. Cuando la persona despierta y se restablece el contacto, el cerebro vuelve a ser el asiento de la actividad mental. Cuando se desengrana un automóvil, el motor no se para, sino que desaparece el efecto de la marcha del motor sobre el vehículo y, por lo tanto, éste no se mueve. De manera similar, en el sueño profundo, aunque no hay 'contenidos' en el cerebro, la actividad mental se transfiere a un vehículo más sutil y prosigue como antes. Lo único que ha pasado es que se ha desengranado el cerebro. Experimentos de hipnotismo y mesmerismo corroboran parcialmente esta opinión.

Ahora bien, en Yoga lo que hay que suprimir es la actividad de la mente, y para esto es necesario detener las vibraciones del cuerpo mental inferior mientras se está despierto. Cuando uno está despierto, su cerebro está conectado con la mente inferior, y si controlamos la actividad de la mente en el cerebro podemos controlar su propia actividad. Cuando el motor de un automóvil está engranado, al regular o detener el movimiento del segundo, podemos regular o detener el movimiento del primero. Se verá, por lo tanto, que el estado de sueño profundo y el estado de 'inhibición de las modificaciones mentales' son muy diferentes, aunque superficialmente parecen similares.

11. Recuerdo es no dejar escapar un objeto que se ha experimentado.

El proceso mental que implica recordar una experiencia pasada, es peculiar. La razón para considerar el 'recuerdo' como un tipo de 'modificación mental* ya se discutió en I-9, aquí se define el recuerdo como la retención mental de experiencias pasadas. Pero debe notarse que esas experiencias se retienen en la mente como meras impresiones o samskaras (tendencias), y que mientras estén presentes en forma potencial como meras impresiones no pueden considerarse como 'modificaciones mentales'. Para poder considerarlas como 'modificaciones de la mente' se necesita que esas impresiones potenciales se activen en forma de imágenes mentales.

12. La supresión se logra por práctica persistente (Abhyasa) y desapego (Vairagya).

Patanjali da en este sutra los dos medios generales para inhibir las 'modificaciones mentales*: Abhyasa y Vairagya. Dos palabras aparentemente sencillas, pero ¡qué tremendo esfuerzo de voluntad y qué variedad de prácticas representan! Los sutras que vienen luego definen estas palabras, pero su plena significación sólo podrá entenderse

cuando se haya completado el estudio detenido de este libro.

13. Abhyasa es el esfuerzo para establecerse firmemente en ese estado.

Abhyasa es la práctica constante de todo esfuerzo encaminado a lograr aquel estado trascendental en que todas las 'modificaciones de la mente' han quedado suprimidas y la luz de la Realidad brilla sin interrupción con todo su esplendor. Muchos son los medios de alcanzar este objetivo, y todos pueden incluirse en Abhyasa. En el sistema de Yoga presentado por Patanjali sólo se incluyen ocho clases de prácticas, y de ahí que se lo llame Astanga-Yoga o sea Yoga con ocho partes componentes. Pero hay otros sistemas de Yoga en Oriente y cada uno tiene su propia técnica particular. Muchas de las prácticas son comunes a todos, pero hay algunas que son peculiares a cada sistema. Patanjali ha incluido en su sistema todas las prácticas que son esenciales e importantes. El aspirante puede adoptar cualquiera de ellas según su temperamento o necesidades, aunque, por lo general, se le aconseja limitarse a las que prescriba la escuela particular a que pertenezca. Es casi innecesario indicar que la Yoga es una Ciencia experimental y que, como en todas las ciencias, se están descubriendo constantemente nuevas técnicas por instructores que las enseñan a sus discípulos. Así cada instructor avanzado, aunque siga los amplios principios de la Yoga y las técnicas de su escuela particular, le imparte un toque personal a sus enseñanzas, introduciendo ciertas prácticas menores suyas. Estas prácticas se continúan en una forma más o menos modificada mientras la escuela existe. Pero en la mayoría de los casos, esas escuelas degeneran prontamente en meros centros académicos que mantienen una tradición muerta.

14. Abhyasa se asienta firmemente cuando se continúa por largo tiempo sin interrupción y con seria devoción.

Para que la práctica de Yoga fructifique y capacite al aspirante para establecerse firmemente en el sendero, hay tres condiciones que deben llenarse. Este sutra las define así: (1) Las prácticas deben continuarse por un tiempo largo. (2) No debe haber interrupciones. (3) El sendero debe hollarse con devoción y reverencia. La necesidad de indicar estas condiciones se apreciará al observar la cantidad de fracasos en esta senda.

La senda de la Yoga parece muy fascinante al principio. Muchos quedan cautivos de su encanto y la emprenden con la esperanza de recoger sus frutos muy pronto. Pero ¡ay!, de los que entran a esta senda solamente una minoría microscópica es capaz de hacer algún progreso. Muy pocos son los que tienen el valor y la perseverancia para continuar. Una gran mayoría de aspirantes fracasa, tarde o temprano, abandona completamente la práctica, o mantiene una semblanza de formas meramente externas tan pronto como el encanto pasa. Llegan a creer que todo esto es 'música celestial', o logran convencerse a sí mismos de que sus condiciones, en su vida actual, no son favorables y que sería mejor posponer el esfuerzo para la vida siguiente, cuando esperan vanamente hallarse en mejores circunstancias.

Prescindiendo de unos pocos casos en que Karma interpone un obstáculo real en el camino del aspirante, en la gran mayoría, la causa real de discontinuar la práctica es la falta de madurez espiritual, sin la cual no es posible triunfo alguno en este sendero. El mundo y sus empresas tienen todavía muchísima atracción para esas personas, y no están preparadas para hacer los sacrificios que exige esta senda.

Volviendo a las condiciones esenciales para triunfar, es evidente la necesidad de continuar las prácticas por un tiempo largo. Son de tal índole los cambios que hay que efectuar en nuestro carácter y

mente y vehículos, que a menos que las prácticas se continúen por un tiempo largo no puede esperarse ninguna mejoría apreciable. Nuestro carácter ha de transformarse por completo, y el cambio es tan fundamental que debemos estar listos a continuar la tarea hasta terminarla. El tiempo que tomará, dependerá de muchos factores: nuestra etapa evolutiva, el tiempo que ya le hemos dedicado a esta tarea en vidas anteriores, y el esfuerzo que hacemos en la vida actual.

En teoría, si uno es capaz de entregarse completamente a Isva-ra, puede pasar a Samadhi inmediatamente. Pero este si condicional es muy grande, y las tendencias que se traen del pasado puede que no lo dejen lograr súbitamente en esta vida lo que sólo puede hacerse tras un largo e intenso curso de disciplina. En unos pocos casos raros en que el progreso es extremadamente rápido, se encuentra siempre el impulso del pasado debido, por lo general, a un número de vidas sucesivas dedicadas a la práctica de la Yoga. De suerte, pues, que nadie puede predecir cuándo se alcanzará la meta final. El que entra seriamente en esta senda debe resolverse a continuar no tan sólo por un tiempo largo sino a través de muchas vidas, hasta alcanzar la meta.

El que está preparado para hollar este sendero queda tan absorto en la fascinadora tarea y tiene tanta cosa que hacer que no le queda tiempo para preocuparse de cuándo ha de alcanzar la meta. Si el tiempo pesa demasiado en nuestras manos y estamos continuamente afanándonos por cuándo triunfaremos, eso muestra que carecemos de interés real, y es señal de peligro.

En cuanto al requisito de no permitir interrupción alguna, para apreciarlo hemos de entender que gran parte del trabajo en Yoga implica producir cambios fundamentales y profundamente asentados en los diversos vehículos por cuyo medio funciona la conciencia en los diferentes planos; el buen éxito en producir tales cambios exige continuidad en la práctica. Cualquier interrupción significa no sólo desperdicio de tiempo sino un retroceso para volver a recorrer el terreno que ya se cubrió.

Un ejemplo aclarará esto. Supongamos un aspirante que está tratando de purificar su mente. Tiene que excluir rígidamente todas las emociones y pensamientos impuros, y hacer que su cuerpo mental vibre a los pensamientos más elevados y más puros hasta que el material ordinario y tosco de sus vehículos haya sido reemplazado completamente por la materia más sutil y más fina que pueda responder a pensamientos y emociones puros y elevados. Si logra esto, la capacidad vibratoria del vehículo queda completamente cambiada, y entonces le será muy difícil al aspirante tener pensamientos impuros, del mismo modo que a una persona licenciosa le es difícil mantener pensamientos puros. Pero supóngase que el individuo abandona el esfuerzo después de haber logrado algún progreso. Entonces, las condiciones antiguas tienden a reafirmarse gradualmente. Y si después de un tiempo quiere volver a iniciar la práctica, verá que tiene que empezar otra vez desde el principio.

La mayoría de los cambios que hay que hacer en nuestra mente y carácter implica algunos cambios en varios vehículos. Y esos cambios, que son materiales en realidad, deben quedar casi completos para que sean irreversibles. En la misma vida ordinaria, esta constancia en la práctica es de importancia. Un muchacho que quiere desarrollar músculos y fuerza debe practicar ejercicios con regularidad. Si unos días los hace y otros no, no progresa mucho. La práctica prolongada y firme es el secreto del triunfo de toda empresa. Aun la práctica interrumpida confiere ciertas ventajas y es mejor que nada, porque crea tendencias favorables que se pueden fortalecer. Pero cuando se emprende seriamente la Yoga, es esencial la práctica ininterrumpida. Y cada nueva técnica que se empieza debe practicarse perseverantemente hasta dominarla en grado suficiente.

Igualmente importante es la tercera condición, la actitud de devoción y seriedad. La Yoga es cuestión seria y requiere aplicación intensa y de todo corazón. No puede seguirse como un pasatiempo, como uno de los tantos entretenimientos en que ponemos algo de interés. Si una persona desea triunfar en ciencia o en arte o en cualquier

empresa mundana, tiene que entregarse por completo a ese trabajo. Cuanto más difícil la empresa, mayor devoción exige. El objetivo en Yoga es el galardón más alto para el hombre, de modo que conseguirlo debe necesariamente exigir mucho tiempo y energía. Por eso es que en tiempos antiguos los que querían practicar la Yoga se retiraban a los bosques para dedicarse completamente a esa tarea. Este completo retiro puede ser imposible o innecesario, pero dedicarse de todo corazón a esta santa tarea es absolutamente necesario si se quiere triunfar en ella.

Muchos creen que se puede combinar la prosecución de ambiciones mundanas con la disciplina Yóguica, y citan a la ligera el ejemplo de Janaka. Pero Janaka ya había alcanzado el ideal de la Yoga antes de emprender las tareas mundanas. El aspirante corriente, especialmente el que trata de combinar estas dos cosas, seguramente quedará empantanado en sus deseos y actividades mundanas y no podrá proseguir la senda de la Yoga sino apenas nominalmente.

Las circunstancias y hábitos de vidas anteriores puede que no le permitan a un aspirante adoptar todavía esta actitud concentrada.

Pero debe procurar hacerlo, firme y deliberadamente, eliminando una por una todas las actividades que interfieran con su tarea principal o que le hagan consumir inútilmente su tiempo y energías. Esa capacidad de dedicarse total y persistentemente a la tarea que se ha impuesto, es un requisito necesario y muestra si el alma está lista para embarcarse en la Divina aventura.

La palabra que hemos traducido como 'seria devoción' implica una actitud de reverencia hacia la tarea. Al proseguir su ideal, el aspirante está tratando de encontrar aquella Realidad Primordial que es la base y causa única de todo el Universo. El hecho mismo de estar tratando de descifrar el máximo misterio de la vida debería llenarlo de cierto asombro y reverencia, al darse cuenta de la calidad de su elevado propósito y de la naturaleza gloriosa de la Realidad a la que trata de aproximarse.

Cuando se reúnen las tres condiciones mencionadas en este sutra, queda asegurado el progreso en la senda de la Yoga. Puede que sea lento, por insuficiencia de impulso de las vidas anteriores. Pero el aspirante está por lo menos firmemente establecido en el camino, y sólo es cuestión de tiempo alcanzar la meta final.

15. Vairagya es el perfecto dominio consciente de los deseos, en quien ha dejado de codiciar objetos vistos o no vistos.

Este sutra define el segundo medio general de suprimir las 'modificaciones de la mente'. El significado pleno de Vairagya en esta tarea de poner la mente en condición de reposo, se comprenderá plenamente cuando se haya estudiado la filosofía de las Kleshas en la Sección II. Aquí discutiremos solamente ciertos principios generales.

La palabra Vairagya se deriva de Raga, la cual se define en II-7 como la atracción que nace del placer que proviene de algún objeto. Vairagya significa, pues, la ausencia de cualquier atracción hacia objetos que dan placer. Podría preguntarse: ¿Por qué ausencia de atracción solamente, y no también ausencia de repulsión, ya que atracción y repulsión forman un par de opuestos, y la repulsión ata el alma a los objetos tanto como la atracción?

No es por descuido que se ha dejado fuera la 'repulsión'. Dvesa o repulsión, está realmente incluida en Raga y forma con ella un par de opuestos. La alternación de atracción y repulsión entre dos individuos vinculados entre sí, muestra la subyacente relación atracción-repulsión y que ambas se derivan del apego. De suerte que 'desapego' significa estar libre tanto de la atracción como de la repulsión, y expresa correctamente el significado de Vairagya.

La razón de que Vairagya juegue un papel tan importante en la restricción y luego la eliminación de las 'modificaciones mentales', está en que el deseo, en sus dos aspectos, como Raga y Dvesa es una

tremenda fuerza motriz perturbadora que incesantemente está produciendo 'modificaciones' en la mente. De hecho, en las etapas tempranas del progreso evolutivo, el deseo es la única fuerza motora y la mente se desarrolla casi únicamente como resultado del constante moverse a que la obliga el deseo. En etapas posteriores, otros factores entran en acción y a medida que el deseo se transforma gradualmente en voluntad, esta última se va convirtiendo en la fuerza motriz que impulsa el desenvolvimiento evolutivo.

Todos los que aspiran a hollar la senda de la Yoga deben tratar de entender con claridad, por lo tanto, el papel que el deseo desempeña en nuestra vida y la manera como mantiene a la mente en un estado de agitación constante. Muchos aspirantes que no se dan suficiente cuenta de la influencia perturbadora del deseo, tratan de practicar meditación sin prestarle la atención necesaria al problema de controlar los deseos; el resultado es que no logran liberar la mente de las perturbaciones, en grado suficiente, cuando van a meditar. Tratar de aquietar la mente sin eliminar los deseos, es como tratar de detener el balanceo de un bote en las aguas de un lago violentamente agitado por un fuerte vendaval. Por mucho que tratemos de mantenerlo en una posición a la fuerza, continuará balanceándose como resultado del oleaje. Pero si el viento amaina y el oleaje se calma completamente, el bote se irá aquietando sin aplicarle ninguna fuerza externa. Lo mismo ocurre con la mente. Si se elimina por completo la fuerza impulsora del deseo, la mente se aquietará de modo natural y automático. La práctica de Vairagya consiste en eliminar la fuerza motriz del deseo, dándole a la palabra 'deseo' el sentido más amplio de Vasana como se explica en la Sección IV.

Pero aunque teóricamente es posible eliminar las 'modificaciones mentales' por la sola práctica de Vairagya, prácticamente no es factible ni aconsejable. Es como tratar de detener un automóvil con sólo cerrar la entrada de combustible. Hay que aplicar los frenos también para que se detenga más pronto. Y este es el papel de Abhya-sa. Estas dos medidas deben practicarse conjuntamente para 'inhibir las

modificaciones de la mente'.

Después de estas consideraciones generales sobre el papel de Vairagya, tomemos nota ahora de algunas de las expresiones usadas en este sutra, con el ánimo de comprender la implicación plena de la definición que nos da.

A los 'objetos' que producen la atracción y el consiguiente apego, los divide bajo dos encabezamientos: los vistos y aquellos que meramente oímos, como los que se mencionan en escritos. Esto se refiere a los goces que los seguidores de religiones ortodoxas esperan disfrutar en la vida post-mortem. La práctica de Vairagya busca destruir la sed de ambos tipos de goces.

Por lo antedicho, se verá que el ideal Yóguico es enteramente diferente del ideal religioso ortodoxo. En este último se prescribe un modelo especial de vida y conducta, y quien se somete a este código puede esperar que vivirá, después de la disolución de su cuerpo, en un mundo superfísico con toda clase de goces y medios de ser dichoso. Los cielos de las diferentes religiones pueden variar con respecto a las amenidades que proveen, pero la idea básica es la misma, o sea un modelo particular de vida que consiste en seguir ciertas observancias y código moral, lo cual asegura una vida feliz en el más allá.

La filosofía Yóguica no niega la existencia de cielos e infiernos, pero pone ante el aspirante un ideal por alcanzar, en el cual no tienen sitio los goces y deleites de la vida celestial, porque éstos también son temporales y están sujetos a ilusión. Los goces de la vida celestial son como nada en comparación con la gloria y poderes que el Yogui alcanza cuando su conciencia pasa a planos de existencia aún más elevados. Incluso a estos estados trascendentales habrá de renunciar en su progreso hacia su meta final. Todo poder y placer nacidos del contacto con Prakriti y que no está dentro del Ser y por lo tanto-no ayuda a la integración del Yogui, queda incluido en este sutra dentro de los objetos 'no vistos'.

Será bueno indicar aquí que lo que nos hace codiciar esos 'objetos' no es el sentimiento de gozo que se experimenta al entrar en contacto con ellos. En nuestro contacto con objetos de los sentidos, algunos necesariamente producen una sensación de placer. Cuando la conciencia funciona en planos superiores por medio de los vehículos sutiles, inevitablemente se experimenta felicidad, pero este sentimiento de felicidad no es lo que constituye la 'atracción'. La atracción y el consiguiente apego son los causantes de esclavitud, y deben ser destruidos por la práctica de Vairagya.

También es necesario recordar que la mera ausencia de atracción, que puede deberse a inactividad del cuerpo, o a saciedad, o a preocupación por otras cosas, no constituye Vairagya. Un hombre que envejece puede perder su apetito sexual. Un político ambicioso puede, por algún tiempo, volverse indiferente a los goces sensuales. Pero estas indiferencias temporales no son Vairagya. Simplemente la atracción ha quedado en suspenso, lista a volver a salir a flote tan pronto como se presenten las condiciones requeridas.

Lo que se necesita para el verdadero Vairagya es destruir, deliberadamente, todas las atracciones y sus apegos consecuentes y lograr el dominio consciente sobre los deseos, como dice este sutra. El control sobre los vehículos por cuyo medio se sienten los deseos, y la conciencia de dominio que acompaña a semejante control, son los elementos esenciales de Vairagya. Para alcanzar esta clase de dominio, uno debe haber estado en contacto con tentaciones de toda clase y debe haber pasado por ordalías de toda descripción. Y debe haber salido no sólo triunfante sino sin siquiera sentir la más leve atracción. Pues mientras se sienta atracción, aunque, no se sucumba a la tentación, no se ha dominado completamente el deseo.

Por lo tanto, se verá que aislarse del mundo, o huir de las tentaciones, no nos ayuda a adquirir verdadero Vairagya, aunque pueda ser necesario hacer eso en las etapas primeras para adquirir el control de sí mismo. Tenemos que aprender la lección y ponernos a prueba

nosotros mismos en medio de los placeres y tentaciones, claro que no cediendo a las tentaciones y complaciéndonos en los placeres, sino tratando de penetrar a través de las ilusiones hechizantes que rodean a esos placeres mientras estamos bajo su dominio.

El verdadero Vairagya no se caracteriza por una lucha violenta contra los deseos. Viene naturalmente y en su forma más eficaz por el ejercicio de nuestra facultad de discernir, llamada Viveka.

El hechizo desempeña un papel muy grande en la producción de Ragas o apegos. Y hasta el análisis intelectual ordinario, combinado con la razón y el sentido común, puede liberarnos de muchos hábitos y apegos irrazonables. Pero la verdadera arma que debe usarse para adquirir el auténtico Vairagya es la luz más penetrante de Buddhi que se expresa como Viveka. A medida que se purifican nuestros cuerpos y que nuestra mente se libera de los deseos más crudos, esta Luz resplandece con creciente brillo y disipa nuestros apegos al hacernos ver las ilusiones en que se basan.

Viveka y Vairagya pueden considerarse, en efecto, como dos aspectos del mismo proceso de disipar las ilusiones por el ejercicio, tanto del discernimiento como de la renunciación. A medida que este proceso alcanza un nivel más profundo, se transforma más y más en 'conocimiento' (Jnana) y se hace casi indistinguible de él.

16. El Vairagya más elevado es aquel en que, por la percepción clara del Espíritu, cesa hasta el más mínimo deseo por las Gunas.

Al comentar el sutra anterior se indicó que el discernimiento y la renunciación se refuerzan mutuamente y destruyen progresivamente las ilusiones y apegos que son la causa raíz de nuestro cautiverio. Esto da por resultado que la conciencia se libera de los grilletes que la atan a los mundos inferiores, y todo el proceso culmina, como veremos más adelante, en Kaivalya (Iluminación, Liberación) que es el objetivo

final de la Yoga. En ese estado, el Purusa (Espíritu), que ha realizado su verdadera naturaleza y ha sacudido el yugo de la materia, queda libre de toda atracción, incluso la de los tipos más sutiles de bienaventuranza de los planos más elevados. Ahora es completamente autosuficiente y está por encima de todas las atracciones, tales como las que se basan en el funcionamiento de las Gunas (cualidades de la naturaleza).

Este Vairagya, producto de la desaparición de Avidya (ignorancia) y de la realización de que el Purusa contiene todo o es la fuente de todo, es el Vairagya más elevado o Para-Vairagya. Como este Vairagya es característico de la conciencia Espiritual, solamente puede aparecer al alcanzar Kaivalya, o sea al lograr la 'percepción clara del Espíritu'. En las etapas anteriores, aunque pueda no haber ningún apego activo, aún quedan las semillas del apego. Lo cual significa la posibilidad de que vuelva a desarrollarse apego. Pero al alcanzar la 'percepción espiritual' no existirá más semejante posibilidad. Este hecho se encuentra expresado muy bien en el Bhagavad-Guita en el sloka II-59 que dice: "Los objetos de sensación, aunque no el gusto por ellos, se alejan del abstemio morador del cuerpo, y aun este mismo gusto se desvanece luego de que ha visto al Supremo".

17. El Samadhi Samprajnata es aquel que va acompañado de razonamiento, reflexión, bienaventuranza y sentido de individualidad.

Este sutra y el siguiente tratan de las variedades de Samadhi llamadas Samprajnata y Asamprajnata. Antes de estudiar estos dos importantes sutras es deseable que tratemos, en general, sobre la naturaleza de Samadhi y la mutua relación entre las diferentes clases de Samadhi que se mencionan en los Yoga-Sutras.JEsto le facilitará al estudiante comprender este tema muy difícil aunque fascinante, y lo

capacitará para ver sus diferentes aspectos en su verdadera relación. Este tema se trata a menudo de una manera desarticulada, sin preocuparse por mostrar sus diferentes partes en su correcta perspectiva.

Como los sutras relacionados con los diferentes aspectos de Samadhi se encuentran esparcidos en los Yoga-Sutras en diferentes lugares, haremos aquí un breve análisis de esos sutras e indicaremos el orden en que deben estudiarse. La manera como se trata el tema de

Samadhí en los Yoga-Sutras, puede parecerle algo extraña al estudiante. Sin embargo, recuerde que estos sutras intentan dar en forma muy condensada todo el conocimiento esencial para un estudiante avanzado de Yoga y no servir como introducción para el principiante que aún tiene que aprender el A.B.C. de la cuestión. Es por eso que Patanjali discute en la Sección I los aspectos más abstrusos de Samadhí y, en la Sección III trata las diferentes etapas de concentración que llevan hasta Samadhi.

Esta manera de tratar un tema difícil debe parecer muy confusa al estudiante moderno, acostumbrado a que se le presenten, del modo más fácil posible, las condiciones para estudiar cualquier materia. Por lo tanto, si el tema es nuevo para él y no tiene ideas bien claras sobre Samadhi, sería quizá mejor que estudiara los sutras referentes a Samadhi en el siguiente orden:

1) Las tres etapas de meditación que conducen a Samadhi III-la4

2) Samprajnata y Asamprajnata 1-17 y 18

3) El proceso esencial que implica el Samadhi Sabija 1-42

4) Las diferentes fases de Sabija 1-42 a 50

5) La técnica de Samadhi Nirbija 1-51, III-8 y IV-26 a 29

6) Las tres clases de transformaciones en Samadhi III-9 a 12

Puede definirse, generalmente, a Samadhi como un proceso de sondeo dentro de las capas más hondas de nuestra conciencia que

funciona por medio de diferentes grados de la mente. La conciencia es un aspecto de la Realidad Primordial en la manifestación. Su expresión depende del grado particular de la mente por medio de la cual esté funcionando. Cuanto más tosco sea el medio, más limitada será la expresión.

Como la progresiva involución de la conciencia en materia a fin de desenvolverse, le impone a la conciencia limitaciones crecientes, asimismo, el proceso inverso de evolución la libera, progresivamente, de esas limitaciones. Las diferentes etapas de Samadhi representan esta progresiva liberación de la conciencia de las limitaciones en que está envuelta. Kaivalya es el nombre que se da a la etapa en que la conciencia vuelve a funcionar en perfecta libertad.

Como la conciencia funciona a niveles diferentes, en grados diferentes de la mente, y por medio de diferentes cuerpos o vehículos, su progresiva liberación de las limitaciones puede observarse desde otro punto de mira: se la puede considerar como un proceso de retraerse de un vehículo a otro más sutil. Cada vehículo tiene sus propias funciones y limitaciones, pero las funciones son más amplias y las limitaciones son más tenues, a medida que la materia de que está compuesto el vehículo es más refinada.

Este retraimiento progresivo de la conciencia en Samadhi a vehículos cada vez más sutiles, se muestra en el diagrama "Etapas de Samadhi" (pág. 5). Este diagrama se explica por sí solo, pero para entenderlo completamente se necesita estudiar en detalle los diferentes aspectos de Samadhi.

El primer aspecto de Samadhi que Patanjali trata en la Sección I es la diferencia entre Samprajnata y Asamprajnata. Hay mucha incomprensión con respecto a la naturaleza de estas dos clases de Samadhi. Muchos estudiantes las confunden con los Samadhis Sabija y Nirbija. Algunos comentadores usan de una manera fortuita las palabras que designan los diferentes Samadhis y, con frecuencia, pasan por alto las distinciones más sutiles que caracterizan las diferentes clases y fases

de Samadhi.

El estudiante de los Yoga-Sutras debería tener en mente que éste es un tratado científico en el que cada palabra tiene un significado específico y bien definido, y que no se pueden usar expresiones a la ligera ni emplear palabras alternadas para la misma idea. Cuando Patanjali usa dos pares de palabras, Samprajnata y Asamprajnata, o Sabija y Nirbija, en contextos completamente diferentes, es porque está tratando ideas o temas enteramente distintos. De suerte que tomar estos dos pares de palabras como si significaran lo mismo demuestra falta de comprensión del tema en conjunto.

Tratemos de comprender el primero de estos pares de palabras, y más adelante discutiremos el segundo. Como ocurre frecuentemente en sánscrito, la clave del significado de una palabra la da su estructura etimológica. Samprajnata significa 'con Prajna\ El prefijo A significa 'no'. Por lo tanto, Asamprajnata significa 'no con Prajna'. De suerte que Samadhi Asamprajnata no es Samadhi sin Prajna, lo cual no sería lo contrario de Samadhi Samprajnata, sino un estado de Samadhi diferente del Samprajnata pero todavía asociado con Prajna. Puede, por lo tanto, considerarse como un correlativo de Samprajnata.

La palabra Prajna representa la conciencia superior que funciona por medio de la mente en todas sus etapas. Se deriva de Pra que significa 'superior' y Jna que significa 'conocer'. La característica distintiva de esta 'conciencia superior' que se desenvuelve en Samadhi, es que la mente queda completamente desligada del mundo físico y la conciencia se centra en uno u otro de los vehículos que van del cuerpo mental inferior al Atmico. La conciencia queda así libre de la interferencia del cerebro físico.

Si tanto el Samprajnata como el Asamprajnata están asociados con Prajna, entonces ¿en qué consiste la diferencia entre los dos? La diferencia consiste en la presencia o ausencia de un Pratyaya en el campo de la conciencia. Pratyaya es un vocablo técnico que se usa en Yoga para denotar el 'contenido' total de la mente en cualquier momento,

usando la palabra mente en su sentido más amplio y no meramente como intelecto. Un Pratyaya puede ser de cualquier clase y existir en cualquier plano de la mente. La imagen mental de un niño, un concepto de un principio matemático, una abarcante visión de la Unidad de la Vida, todos estos son Pratyayas de diferentes clases y pertenecen a diferentes planos de la mente.

Ahora bien, en Samprajnata existe en el campo de la conciencia un Pratyaya, al cual se lo llama 'semilla' y la conciencia está totalmente dirigida hacia él. Por lo tanto, la dirección de la conciencia es del centro hacia afuera. En cambio, en Asamprajnata no existe ningún Pratyaya y, por lo tanto, no hay nada que atraiga a la conciencia hacia afuera y la mantenga allí. La Fig. 1, pág. 6, ayudará a entender esto. Tan pronto como se suprime el Pratyaya P, la conciencia empieza a regresar a su centro O, y después de pasar momentáneamente por ese centro, Laya tiende a emerger en el siguiente vehículo más sutil. Cuando este proceso se ha completado aparece el Pratyaya P' en el siguiente plano más interno, y la conciencia vuelve a dirigirse desde el centro hacia afuera en ese plano. Estas etapas progresivas de retraimiento de la conciencia a su centro para luego emerger en el siguiente plano más elevado, quedan ilustradas en la mencionada Fig. 1. Como vemos en ella, desde el momento en que queda suprimido el Pratyaya P hasta el momento en que aparece el Pratyaya P' en el plano siguiente, el Yogui está en Asamprajnata. Durante todo este tiempo él está plenamente consciente y con su voluntad está dirigiendo esta delicada operación mental de una manera muy sutil. La mente está vacía, pero es el vacío de Samadhi y no un vacío de tipo ordinario como el que se presenta en el estado de sueño profundo o de coma. La mente está quieta y desligada del mundo exterior, quieta y perfectamente concentrada, quieta y bajo completo control de la voluntad.

Asamprajnata representa, por lo tanto, una condición mental muy dinámica. Difiere de Samprajnata únicamente en que no hay ningún Pratyaya en el campo de la conciencia. En intensidad de concentración y 'alertidad' mental está a la par con Samprajnata. De ahí que

se lo denote por la mera adición del prefijo A.

Al vacío que se crea en Asamprajnata se lo designa a veces una 'nube', y esta experiencia puede compararse con la de un piloto cuando su avión pasa a través de un banco de nubes. El claro paisaje se borra súbitamente; el sentido ordinario de dirección desaparece; pero el piloto sigue volando con la certeza de que volverá a salir al cielo despejado.

Cuando la conciencia del Yogui deja un plano y desaparece el Pratyaya de ese plano, se encuentra en un vacío y debe continuar en ese vacío hasta que su conciencia emerja automáticamente en el plano siguiente con su nuevo Pratyaya. No puede hacer otra cosa que esperar pacientemente, con la mente concentrada y alerta, a que la oscuridad se disperse y la luz del plano superior alboree en su mente. Un Yogui avanzado puede repetir esta experiencia varias veces y pasar de un plano a otro hasta saltar finalmente del plano más sutil, el Atmico, a la Realidad misma, a la conciencia del Purusa. La "nube" en que entonces entra se llama Dharma-Megha por razones que se discutirán en IV-29. Cuando emerge de esa "nube" sagrada ha dejado atrás el "campo" de Prakriti y se encuentra en su propio nivel Espiritual.

Se verá pues, que en este progresivo retraimiento de la conciencia, desde el plano mental inferior hasta su origen, se alternan Samprajnata, con su Pratyaya característico, y Asamprajnata, en cada plano, hasta que el Yogui cruza la última barrera y queda establecido en su propio plano Espiritual donde su conciencia se unifica con la conciencia del Espíritu. Ese retraimiento progresivo de la conciencia hacia su centro no es, pues, un hundirse ininterumpido y constante en profundidades cada vez mayores, sino un movimiento alterno de la conciencia hacia afuera y hacia adentro en cada barrera que separa los planos.

El tiempo que le tome a un Yogui pasar a través de los diferentes planos y los vacíos intermedios, depende de su adelanto. Un principiante puede permanecer atareado en los planos inferiores hasta por varios años. Un Yogui avanzado puede transferir su conciencia de un

plano a otro con la velocidad de un relámpago. Y en el caso de un Adepto que ha alcanzado Kaivalya, todos los planos se funden realmente en uno solo porque el paso hacia afuera y hacia adentro es tan veloz y fácil que sólo es cuestión de enfocar la conciencia en un vehículo tras otro.

Como regla general, cuando el aspirante está todavía aprendiendo la técnica de Samadhi tiene que pasar mucho tiempo en un plano determinado, estudiando sus fenómenos y leyes antes de estar en condiciones de intentar el paso al siguiente plano más interno. Su progreso depende no sólo de sus esfuerzos presentes sino del impulso del pasado y las tendencias que trae de sus vidas anteriores. La Ciencia de la Yoga no puede dominarse en una sola vida, sino en una sucesión de vidas dedicadas al ideal Yóguico. Y los impacientes que no pueden adoptar esta actitud a largo plazo, no están aún calificados para entrar a esta senda y progresar firmemente hacia su meta.

Luego de tratar en forma general sobre lo que son los Samadhis Samprajnata y Asamprajnata, consideremos ahora los dos sutras en que Patanjali se refiere a ellos. En el I-17 señala las características de la conciencia que se desenvuelve en las cuatro etapas de Samprajnata, las cuales se corresponden con las cuatro etapas de las Gunas mencionadas en II-19. Dice que este Samadhi "va acompañado" de los cuatro estados mentales que allí enumera.

Cualquiera que esté familiarizado con la moderna clasificación teosófica de los planos de manifestación y las funciones de los vehículos en esos planos, verá fácilmente la correspondencia de este desarrollo progresivo de la conciencia con dicha clasificación. Conforme a las filosofías de la Samkhya y de la Yoga, la clasificación de los elementos que constituyen el lado fenomenal del Universo es funcional y no estructural. Y por esa razón es que Patanjali al designar las etapas sucesivas de Samprajnata da únicamente las funciones mentales dominantes, y no los nombres de los vehículos por cuyo medio se ejercen esas funciones.

Hay algo favorable en esta presentación funcional de estas etapas, en comparación con una presentación estructural, aunque parece vaga y difícil de entender. Tiene la ventaja de que no depende de la clasificación de los planos y los nombres que se den a éstos. Además, el Yogui que, por ejemplo, esté siguiendo el camino del misticismo y esforzándose por encontrar a su Amado, puede que no se interese por la constitución y fenómenos de los diferentes planos, y no le guste estudiarlos objetivamente. Un tratamiento funcional y sencillo de las diferentes etapas de Samprajnata llenará las necesidades de la mayoría de los que practican Yoga. Pero como un tratamiento estructural tiene la gran ventaja de esclarecer notablemente la técnica Yóguica, no hay razón para que no nos aprovechemos del conocimiento disponible al respecto.

En el diagrama de la página 5 se muestran las diferentes etapas de Samprajnata y Asamprajnata, como también sus correspondencias con los diferentes vehículos. Vemos allí que el Samprajnata comienza cuando la conciencia (que ya ha pasado por las etapas preliminares de Dharana y Dhyana) se ha centrado en el mundo mental inferior y está funcionando en el cuerpo mental inferior. La función esencial de la mente en esta etapa se designa como Vitarka (razonamiento). Nótese que cuando una persona deja su cuerpo físico y entra a funcionar en sus dos vehículos, emocional y mental, no está necesariamente en Samadhi aunque su cuerpo físico esté inerte. Simplemente puede estar funcionando en esos dos cuerpos más sutiles de la manera ordinaria, ejerciendo sus capacidades y trayendo al cerebro físico al despertar el conocimiento que así adquiera. Esa condición es muy diferente al estado de Samadhi, pues no existe la condición mental peculiar que se menciona en III-3. La mente se dirige sucesivamente a diferentes objetos y no está concentrada en uno solo.

Después de dominar la técnica de las fases Savitarka y Nirvitarka (ver 1-42 y 43) en el plano mental, el Yogui practica Asamprajnata y retira su conciencia al plano mental superior pasando por la 'nube* que corresponde a este paso. Entonces la conciencia del Yogui surge

en el mundo mental superior y funciona por medio del cuerpo causal. La función esencial de la mente por medio de este vehículo se llama aquí Vikara (reflexión). El Yogui empieza ahora a practicar Samadhi en este plano. Domina lentamente la técnica de las fases Savikara y Nirvikara (ver 1-44), y otra vez vuelve a practicar Asamprajnata para liberar su conciencia del plano mental superior.

Todo este proceso cíclico ha de repetirlo otras dos veces durante las dos últimas etapas de Samprajnata, con el fin de liberar su conciencia de los vehículos Búddhico y Atmico cuyas funciones son Ananda (Bienaventuranza) y Asmita (Sentido de Individualidad).

La significación más amplia de los términos usados para indicar las cuatro funciones esenciales de Razonamiento, Reflexión, Bienaventuranza y Sentido de Individualidad, se entenderá mejor al considerar las cuatro etapas de las Gunas en II-19.

El estudiante debe tomar nota también de que durante todo el retraimiento de la conciencia en las cuatro etapas existe algo en el campo de la conciencia. Es cierto que durante los períodos Asamprajnata no hay ningún Pratyaya sino una 'nube' o vacío, pero éste también es como un velo sobre la conciencia pura. Es como la impresión borrosa producida en la conciencia al pasar a través de la fase crítica entre los Pratyayas de dos planos sucesivos. Es semejante al estado crítico entre dos estados de materia, líquido y gaseoso: estado que no puede llamarse ni líquido ni gaseoso.

La presencia de un Pratyaya, que caracteriza a todas las etapas de Samprajnata, significa que en Samprajnata la conciencia conoce únicamente la naturaleza de lo que está colocado dentro de su campo; no puede conocer su propia naturaleza. Si pasamos un rayo de luz a través de una cámara oscura, y luego colocamos en el camino de ese rayo diferentes objetos, la luz los iluminará y nos permitirá verlos. Vemos los objetos con ayuda de la luz, pero no podemos ver la luz misma pues, si volvemos a retirar todos los objetos, la cámara volverá a quedar oscura aunque el rayo de luz siga allí. ¿Hay algún modo de

ver la luz misma? No hay modo alguno de ver la luz aparte de los objetos que ella ilumina.

La luz de la conciencia puede verse como realmente es, sólo después de haber pasado por todas las etapas de Samadhi incluidas en Sabija y practicar el Samadhi Nirbija, en el que se retira el último velo más sutil que encubre la Realidad y se entra en la conciencia del Purusa.

Hemos estado refiriéndonos a los Pratyayas de los diferentes planos, y el estudiante querrá saber a qué se asemejan estos Pratyayas. Aunque algunos místicos y ocultistas de toda época han hecho esfuerzos para descubrir los gloriosos y vividos Pratyayas de los planos superiores, los que leen estas descripciones consideran un fracaso tales esfuerzos. Lo cierto es que no es posible dar idea alguna de tales planos superiores excepto en la forma más vaga y general. Cada mundo puede conocerse solamente por medio del vehículo que la conciencia usa en ese mundo.

El descenso de la conciencia, sucesivamente, a los mundos inferiores no es como el opacamiento progresivo de una luz brillante por medio de pantallas que se superponen. Cada descenso sucesivo implica una disminución en el número de dimensiones témporo-espaciales. Y esta disminución le impone a la conciencia nuevas limitaciones a cada paso para su funcionamiento en cada plano.

En algunos de los sutras subsiguientes se elabora aún más la naturaleza de los diferentes tipos de Samadhi. Pero se verá que no se intenta nunca describir las experiencias en los planos superiores. El conocimiento que dan estos sutras es como el conocimiento que se obtiene de estudiar el mapa de un país. Un mapa no nos da idea alguna acerca de los paisajes, escenas, etc. Simplemente puede darnos información acerca de las posiciones relativas y el contorno de las diferentes partes del país. Si queremos conocer realmente el país tenemos que ir y verlo, de suerte que si queremos saber cómo son estos planos superiores, debemos practicar Samadhi y entrar en contacto directo con ellos por

medio de los respectivos vehículos. Y cuando nosotros mismos hayamos visto esos planos nos encontraremos incapaces de dar a otros idea alguna sobre ellos. El conocimiento de esta categoría es siempre directo e incomunicable.

18. La impresión remanente que queda en la mente al cesar el Pratyaya tras previa práctica, es el Samadhi Asamprajnata.

La definición que da este sutra debería aparecer bastante clara a la luz de lo que se dijo en el comentario al anterior. Detengámonos en sus diversas partes.

La frase 'al cesar el Pratyaya' se refiere al retiro de la 'semilla' del Samprajnata que así desaparece del campo de la conciencia. Algunos comentadores interpretan esta expresión como 'la idea de la cesación* o 'la causa de cesación', lo cual indicaría que el Yogui medita sobre la idea de cesación del Pratyaya. Esta interpretación no parece que se justifique. Si se analiza bien se verá que significa retirar o soltar la 'semilla' que se mantuvo en el Samprajnata precedente. Un Yogui que está meditando sobre una 'semilla' puede soltarla al producir un estado de vacío en la mente, pero no puede sostener la 'semilla' y empezar a meditar sobre 'la idea de cesación'. Cualquiera puede ver que es imposible semejante tránsito de una idea a otra de naturaleza enteramente diferente, en el estado de Samadhi.

La frase 'tras previa práctica' se refiere a la práctica de sostener en la mente la 'semilla' del Samprajnata. Esta frase acentúa, pues, el hecho de que Asamprajnata puede practicarse solamente después de una prolongada práctica de Samprajnata. Es una situación interesante, activa y no pasiva. En efecto, retraer la conciencia en Asamprajnata y pasarla a través del centro Laya, exige sostener una constante presión de la voluntad que está respaldando el esfuerzo de mantener la mente en el estado Samprajnata. No hay ningún cambio en esta condición de

la mente, excepto la desaparición del Pratyaya. La presión hay que elevarla en el Samprajnata antes de poder utilizarla en el Asamprajnata. Hay que templar el arco antes de soltar la flecha para que se clave en el blanco.

Xa impresión remanente' que queda cuando cesa el Pratyaya de un plano y antes de que aparezca el Pratyaya del plano siguiente, solamente puede ser un vacío, en condiciones normales. Pero este vacío no es una situación estática, aunque puede parecerle tal al Yogui cuando está atravesándolo. Es una situación dinámica, porque la conciencia está transfiriéndose de un plano a otro, lenta o rápidamente, como lo muestra la Fig. 1 (pág. 6). La conciencia no puede permanecer suspendida en un vacío indefinidamente. Debe emerger en uno de los dos lados del centro Laya. Si no se ha dominado suficientemente la técnica de transformación de la mente, puede dar un salto atrás al plano que acaba de dejar y, entonces reaparecerá la 'semilla' que se había abandonado. Pero si la mente puede conservar este estado por un tiempo suficientemente largo, como se indica en II1-10, la conciencia emergerá en el siguiente plano superior, tarde o temprano.

Hay otros dos puntos interesantes que pueden discutirse brevemente antes de dejar el tema de Asamprajnata. Uno es el de la naturaleza del centro Laya a través del cual la conciencia pasa de un plano a otro, y que está indicado con una O en la Fig. 1. Este centro Laya es el centro común en que puede decirse que están centralizados todos los vehículos de Jivatma. En sánscrito se lo llama Bindu. Solamente a través de un centro así puede tener lugar la trasferencia de la conciencia de un plano a otro.

Auténticamente, de verdad sólo existe el centro de la Realidad rodeado por un número de vehículos concéntricos y cualquier vehículo que sea iluminado por la conciencia deriva su Luz de ese centro. Pero cuando la conciencia se concentra en un vehículo determinado, parece como si la conciencia se moviera hacia arriba o hacia abajo, a lo largo de la línea que conecta todos los vehículos. Un adepto

cuya conciencia está permanentemente centrada en el plano Atmico, puede enfocar su atención temporalmente en cualquier vehículo y, entonces, los objetos conectados con ese vehículo entran dentro del campo de su conciencia. Así parece como si el centro de su conciencia se moviera hacia el centro de uno u otro de sus vehículos, pero en realidad no se mueve. La conciencia, que en todo momento está centrada en la Realidad, simplemente se enfoca en uno u otro vehículo. En este sentido particular es como debe entenderse la transferencia de la conciencia de un vehículo a otro en Samadhi. Así no caeremos en el absurdo filosófico de imaginar que la conciencia se mueve de un lugar a otro; la conciencia está más allá del Tiempo y del Espacio.

El otro punto es que como el centro común de todos los vehículos es el punto de convergencia de todos los planos, hay que retirar siempre la conciencia a este centro antes de poder transferirla a otro vehículo. Es como cuando una persona que va por un camino y quiere cambiar de camino, tiene que buscar un cruce. En Asampraj-nata hay que retirar la conciencia a su centró Laya antes de transferirla a otro plano. En el caso de un Adepto altamente avanzado, cuya conciencia permanece constantemente establecida en el centro mismo de la Realidad, no se presenta la cuestión de retirarla al centro. Desde el punto ventajoso en que él se encuentra, domina el panorama omniabarcante de todos los planos inferiores y puede, instantáneamente empezar a funcionar en cualquier plano que desee.

Podría preguntarse: ¿Si este centro común de todos los vehículos es también el centro de la Realidad dentro de cada Yogui, entonces por qué no obtiene él una vislumbre de la Realidad cuando pasa de un plano a otro por ese centro? Ciertamente, existe la posibilidad de obtener esa vislumbre, debido a la unicidad de ese centro. Entonces, ¿qué le impide al Yogui percibir esa Realidad cada vez que practica Asamprajnata? La respuesta a esta pregunta nos la dan algunos de los sutras del final de la Sección IV: son las Samskaras o tendencias que todavía sobrecargan la mente del Yogui, obscurecen su visión y le impiden obtener una vislumbre de la Realidad.

Por lo tanto, tiene que destruir completamente esas tendencias, antes de que pueda pasar libremente al campo de la Realidad, desde cualquier punto en que así lo quiera. Pero aunque mientras está recargado de esas tendencias no puede vislumbrar la Realidad claramente, sí puede ir 'sintiendo' más y más esa Realidad a medida que aligera su carga de tendencias y avanza hacia su meta. Vista la cuestión de esta manera, cada sucesivo Asamprajnata es un precursor del Samadhi Nirbija que es el único que da una visión perfecta de la Realidad.

19. La causa de los 'sin cuerpo' y los 'inmersos en PrakritT, es el nacimiento.

Este sutra y el que le sigue muestran la diferencia entre dos clases de Yoguis. En este sutra se da el nombre de Videhas y Prakritila-yas a los Yoguis de uno de estos tipos. Estos Yoguis no alcanzan el trance como resultado de una disciplina regular como la que se esboza en los Yoga-Sutras, sino por su 'nacimiento'. Es decir, poseen la capacidad de entrar en trance de un modo natural y sin esfuerzo por cierta peculiar constitución física y mental. En cambio, los Yoguis de la otra clase entran en Samadhi como resultado de la práctica regular de la Yoga que requiere ciertos rasgos de carácter, tales como fe, energía, etc., que se mencionan en 1-20.

Si bien el significado del sutra 1-20 es claro y obvio, la interpretación del 1-19 se ha vuelto confusa debido a los distintos significados que han dado diferentes comentadores a las palabras Bhava, Videha y Prakritilaya de este sutra. Veamos, pues, si es posible encontrar una interpretación razonable de este sutra, con base en la experiencia y el sentido común, más bien que en significados traídos por los cabellos que causan confusión.

Lo primero que hay que notar en este sutra es que indica un tipo de Yoguis diferente al de los Yoguis a que se refiere el 1-20. ¿Cuáles son las características de los Yoguis del sutra 1-20? Que el estado de

Samadhi es precedido de fe, energía, memoria y alta inteligencia. En otras palabras, exige que el Yogui posea los rasgos esenciales de carácter que se requieren para cualquier empresa elevada. Los verdaderos Yoguis de esta clase alcanzan su objetivo normalmente siguiendo los medios usuales esbozados en los Yoga-Sutras. Se sigue, por lo tanto, que los otros Yoguis a que se refiere el sutra 1-19, que estamos comentando, no deben sus facultades a la adopción de los medios usuales. A ellos sus facultades y poderes les vienen de una manera anormal. Este es el punto importante que da la clave al significado de este sutra.

¿Quiénes son esos Yoguis que de modo fortuito poseen facultades y poderes Yóguicos sin adoptar los medios usuales? Cualquiera que se relacione con personas que poseen tales facultades y poderes habrá de encontrar algunos casos en que esos poderes y facultades no son el fruto de la práctica Yóguica en esta vida, sino que aparecieron naturalmente en esos individuos sin ningún esfuerzo considerable de su parte. Son personas que 'nacen* con esas facultades, como lo corrobara el sutra IV-1 que menciona el 'nacimiento' como uno de los productores de los Siddhis.

La palabra sánscrita Bhava que encontramos en este sutra y que traducimos como 'nacimiento' también tiene la acepción de 'acontecer', la cual refuerza el sentido de la presencia fortuita de esas facultades. Claro que, en realidad, nada acontece por casualidad de un Universo que está guiado por leyes naturales. Todo cuanto ocurre es el resultado de causas conocidas o desconocidas y la aparición fortuita de poderes psíquicos no es una excepción a esta ley.

Y ¿quiénes son los Videhas y Pakritilayas, en quienes los poderes psíquicos aparecen sin ninguna causa aparente? Videha significa literalmente 'sin cuerpo' y Prakritilaya significa 'inmerso en Prakriti'. Algunos comentadores han dado significados forzados e injustificables a estas palabras, dentro del contexto de este sutra. Lo más probable es que .Videha se refiera aquí al gran número de psíquicos esparcidos

por todo el mundo que son mediumnísticos por naturaleza. Médium es una persona de peculiar constitución física. Peculiaridad que consiste en que el cuerpo físico denso puede desprenderse fácilmente del doble etérico, en forma parcial. Esta peculiaridad es la que le permite al médium caer en trance y mostrar algunos poderes psíquicos. La palabra Videha debe su origen, probablemente, a esta peculiaridad de 'desencarnarse' parcialmente, la cual va acompañada generalmente por la capacidad de ejercer facultades psíquicas de tipo espurio.

Tampoco los Frakritilayas son Yoguis de alta clase que han obtenido cierto tipo de Moksha como lo sugieren algunos comentadores. Por el contrario, son seudo-yoguis que tienen la capacidad de caer en un estado pasivo de trance que externamente se asemeja a Samadhi pero no lo es. A este tipo de trance se lo llama Jada. En el verdadero Samadhi la conciencia del Yogui se fusiona más y más en la Mente Universal y luego en la Conciencia Universal. (Imposible considerar como Yoguis de alta clase a los que están inmersos en Prakriti!

Semejantes seudo-yoguis se encuentran en cantidad, e indudablemente poseen cierta capacidad para reflejar la conciencia superior en sus vehículos. Pero no tienen control sobre los poderes que ejercen, y la conciencia que logran traer a este plano es borrosa y, a lo sumo, les da cierta sensación de paz y fuerza y una muy vaga visión del Gran Misterio que llevan en su interior. Estos poderes se deben sin duda, a 'tendencias' que traen de sus vidas anteriores en que practicaron algo de Yoga pero también cometieron algo que les hizo perder el derecho a progresar más por ahora. Esas Samskaras les dan la constitución peculiar de sus vehículos inferiores, pero nos le dan ni voluntad ni capacidad para hollar la senda regular de la Yoga. Solamente los Yoguis verdaderos a que se refiere el sutra siguiente poseen estos requisitos.

La interpretación que aquí damos de este sutra difiere por completo de la que dan comentadores ortodoxos bien conocidos. Si no tiene autoridad alguna que la respalde, por lo menos tiene la ventaja de que se basa en el sentido común y en experiencias. Si tomamos en

cuenta el contexto de este sutra es evidente que se refiere a los Yoguis de la variedad falsa, inferiores a los que huellan la senda normal de la Yoga esfozada por Patanjali. De hecho, es probable que Patan-jali señale esta distinción para ayudar al neófito a evitar confusiones sobre este punto. Desde luego que no se puede asegurar que Patanjali tenía en mente la clase de seudo-yoguis mencionados arriba, cuando empleó las palabras Videhas y Prakritilayas. Pero en vista del carácter técnico del asunto, esto no es de mucha consecuencia.

20. Los otros requieren previamente fe, energía, memoria y la alta inteligencia esencial para Samadhi.

En el caso de los verdaderos Yoguis, a diferencia de los seudo-yoguis a que se refiere el sutra 1-19, la obtención de diversos estados progresivos de conciencia en Samadhi va precedida por el desarrollo de ciertos rasgos de carácter en el aspirante, los cuales son esenciales para alcanzar un elevado ideal espiritual. Patanjali menciona tan sólo cuatro de tales rasgos en este sutra, pero la intención no es dar una lista completa, y cada uno de estos rasgos implica mucho más que el significado literal de estas palabras.

La idea esencial que Patanjali, evidentemente, quiere acentuar y que el estudiante debe tratar de captar, es que el logro del verdadero ideal Yóguico es la culminación de un proceso largo y severo, de construcción de carácter y de disciplina para desenvolver los poderes y facultades internos, y no el resultado de la casualidad, o de maniobras y favores que alguien concede, o de seguir de una manera fortuita métodos de pacotilla.

Hacer esta prevención es necesario en vista del deseo que se esconde en gran número de aspirantes, de gozar de los frutos de la práctica Yóguica sin pasar por el entrenamiento y disciplina necesarios. En vez de emprender el camino verdadero de la Yoga y tratar de

desarrollar los requisitos necesarios, andan siempre en busca de métodos fáciles y de nuevos instructores que les otorguen como favores Siddhis y todo lo demás.

Los cuatro requisitos que Patanjali indica son: fe, energía indomable o sea voluntad, memoria y la aguda inteligencia que es esencial para Samadhi. La fe (Shraddha) es una firme convicción de que dentro de nosotros está presente la Verdad que buscamos y que la técnica Yóguica es eficaz para capacitarnos a alcanzar nuestra meta.

No es una creencia ordinaria que puede desmoronarse ante argumentos contrarios o repetidos fracasos, sino aquel estado de certidumbre interna que se experimenta cuando la mente purificada es irradiada por la luz de Buddhi (intuición espiritual). Sin esta clase de fe es imposible que alguien persevere a través de muchas vidas, como ha de hacerlo el aspirante para cumplir el objeto de la disciplina Yóguica.

La palabra sánscrita Virya, que designa el segundo requisito, no tiene equivalente exacto en ningún idioma occidental. Combina las acepciones de energía, determinación, valentía, aspectos todos ellos de una voluntad indomable que acaba por superar todos los obstáculos y que fuerza su.camino hacia la meta deseada. Sin este rasgo de carácter no le es posible a nadie hacer el esfuerzo casi sobrehumano que se requiere para proseguir la disciplina Yóguica hasta el final.

La palabra Smirti no se usa en este sutra en el sentido psicológico ordinario de 'memoria', sino en un sentido especial. La mayoría de los aspirantes sabe, por experiencia, que las lecciones aprendidas se olvidan una y otra vez y que, por lo tanto, hay que repetir las mismas experiencias muchas veces, lo cual implica un tremendo desperdicio de tiempo y energías. El Yogui tiene que adquirir la capacidad de tomar nota de las lecciones de la experiencia y grabarlas en su conciencia para su guía futura. Tomemos, por ejemplo, un hombre que sufre de mala digestión: sabe que cierto alimento que le gusta no le cae bien, pero cuando se lo pone por delante se olvida de todos los sufrimientos repetidos por los que ha pasado, cede a la tentación, toma el alimento

y vuelve a pasar por el dolor. Este es un ejemplo crudo, pero ilustra un estado mental muy generalizado que debe cambiarse antes de que sea posible progresar en Yoga.

Vida tras vida hemos estado pasando por miserias de todas clases: la penalidad de la vejez, la aflicción de vernos privados de nuestros seres queridos, el dolor de deseos no satisfechos, etc.; sin embargo, seguimos enredándonos en estas mismas miserias, por nuestros deseos. ¿Por qué? Porque las lecciones de estos sufrimientos no han dejado una impresión permanente en nosotros. De ahí que el que aspira a la Liberación debe ser capaz de aprender de todas las experiencias, en forma pronta e imborrable, para no tener que pasar

I repetidas veces por las mismas experiencias debido a que olvida las lecciones. Si pudiéramos guardar permanentemente en nuestra memoria tales lecciones, nuestra evolución sería extraordinariamente rápida. La capacidad de grabar bien las lecciones en nuestra conciencia, le da un timbre final a cada etapa que cruzamos en nuestra jornada ascendente, y evita que volvamos a retroceder. La frase Samadhi-Prajna en este sutra indica cierto estado peculiar de la conciencia que es esencial para practicar Samadhi. En ese estado la mente se ha acostumbrado a volverse hacia adentro, a buscar la Realidad oculta dentro de ella, a absorberse en los problemas más hondos de la vida, olvidada del mundo externo aunque tome parte en sus actividades. La frase 'inteligencia esencial para Samadhi' no indica, pues, el estado de conciencia durante Samadhi, sino un estado que se requiere previamente, que debe preceder al estado de Samadhi que es el objetivo de la Yoga. Cuando se alcanza Samadhi siguiendo la técnica regular, entonces es verdadero Samadhi, en el cual el Yogui está vividamente consciente de las realidades del plano superior que ha alcanzado y puede traer consigo el conocimiento de ese plano cuando regresa al cuerpo físico. En todo momento está en pleno control de sus vehículos, y puede pasar de un plano a otro sin perder nada de su conciencia durante el tránsito. ¡ Pero cuando el Samadhi es resultado del mero 'nacimiento' a que se refire 1-19, entonces no es verdadero Samadhi. Este tipo espurio de

Samadhi no puede, sino a lo sumo, dar destellos inciertos de los planos superiores, en los cuales no se podrá confiar porque no están bajo el control de la voluntad, e incluso pueden desaparecer de un modo tan errático como aparecieron.

21. Samadhi está más cerca para los que lo desean con intensa fuerza

Este sutra y el siguiente definen los factores principales de los cuales depende la tasa del progreso del Yogui hacia su meta. El primero es el grado de seriedad. Cuanto más ardientemente desee alcanzar el objetivo de su búsqueda, más velozmente progresará. En cualquier empresa, el progreso lo determina, en gran medida, la seriedad. Una intensidad de deseo polariza todas las facultades y poderes mentales, lo cual ayuda muchísimo a la realización. Pero en Yoga es todavía mucho mayor el grado en que el progreso depende de la seriedad del aspirante. Cuando se trata de objetivos mundanos, el progreso implica cambios en el mundo, y las condiciones para efectuarlos pueden no ser tan favorables como se desea. Pero en el caso del objetivo Yóguico los cambios que el progreso implica han de ocurrir todos dentro de la conciencia del Yogui, y los obstáculos son más o menos de orden subjetivo y los cambios ha de efectuarlos dentro de sus propíos vehículos. Por lo tanto, hay menos dependencia en las circunstancias externas, y las condiciones internas dependen de su propio control.

Un hombre de ambiciones que quiere elevarse a una posición de poder e influencia, tiene que lidiar con las mentes y actitudes de millones de hombres. El Yogui tiene que lidiar con una sola mente, la suya. Y es más fácil lidiar con la propia mente que con la de otros, con tal de que uno sea serio. Nada se interpone entre el Yogui y su objetivo, excepto sus propios deseos y debilidades, los cuales pueden eliminarse pronto y fácil si uno realmente quiere hacerlo, pues esas debilidades son principalmente de índole subjetiva y no se necesita sino comprensión y cambio de actitud para superarlas. Como dice La Luz

de Asia:

“Por culpa vuestra sufrís. Nadie os compele. Nadie os retiene condenados a vivir y morir, girando sobre la rueda, abrazando y besando sus radios de agonía, su llanta de lágrimas.”

Un gran sabio ha dicho que es más fácil conocer nuestro propio Atma que arrancar una flor, pues para esto último tenemos que extender la mano, mientras que para lo primero no tenemos sino que mirar dentro de nosotros mismos.

En la práctica de la Yoga, lo esencial consiste en retraer la conciencia y no es cuestión de efectuar cambios estructurales. El proceso tiene más de ‘soltar’ que de ‘construir’, lo cual necesariamente exige tiempo. Entregarse a Isvara, por ejemplo, (que es un medio independiente de provocar Samadhi) es algo que puede desarrollarse con extraordinaria rapidez cuando un alma espiritualmente madura se entrega de todo corazón a Dios. Es realmente un proceso de ‘soltar’ nuestra garra de las atracciones y empeño de la vida mundana. Esto puede hacerse con extrema rapidez, hasta instantáneamente, y además fácilmente si somos bien serios. Aunque ‘retener’ exige fuerza y esfuerzo, ‘soltar’ no requiere ni lo uno ni lo otro y se puede lograr con sólo cambiar de actitud.

El verdadero problema para la mayoría de aspirantes es que su grado de seriedad es muy bajo y no tiene suficiente presión volitiva para derribar todos los obstáculos y dificultades que se interponen en su camino. Debilidades y deseos que se desvanecerían, simplemente, en una atmósfera de seriedad y con un acceso realista a los problemas de la vida, continúan esclavizándolos año tras año porque carecen de un deseo serio de alcanzar su objetivo. Por eso la intensidad de deseo es indispensable para progresar en Yoga, y el tiempo para alcanzar la meta puede reducirse muchísimo cuando la hay. De hecho, la Realización Directa puede ser instantánea si la intensidad y seriedad del deseo también es grande: pero éste, aunque condicional, es muy importante. Por lo general, la intensidad del deseo aumenta

gradualmente con el progreso y alcanza el grado necesario cuando el aspirante está casi tocando su meta.

Es necesario anotar, sin embargo, que este deseo intenso de realizarse no es deseo en el sentido ordinario; usamos esta palabra por falta de otra que exprese mejor la idea. Tiene más de voluntad indomable de aquella intensa concentración de propósito ante la cual se deslíen gradualmente todos los obstáculos. Pero como esta cualidad suele reflejarse en el campo emocional y produce allí un intenso anhelo, hay cierta justificación en llamarla deseo.

22. La índole de los medios empleados, suave, moderada o intensa, constituye otro factor.

Otro factor que determina la tasa del progreso del aspirante, es la índole de los medios que adopta para alcanzar su propósito. Patanjali señala en su Yoga Óctuple los principios generales del método que hay que seguir para liberar la conciencia de las limitaciones de Avid-ya y lograr la Realización Directa. Define bien una técnica para alcanzar este fin, cuyas diferentes partes no son rígidas sino suficientemente elásticas para que el aspirante pueda adaptarlas a sus necesidades, su temperamento y sus conveniencias. Un sistema diseñado para servir a la necesidades espirituales de individuos diferentes, que viven en épocas diferentes y con potencialidades y capacidades diferentes, jamás podría resultar muy útil ni podría resistir los embates del tiempo si exigiera adherirse a un curso de disciplina en forma rígida y uniforme.

El mérito del sistema de Patanjali consiste en su elasticidad y capacidad de servir a las necesidades de diferentes tipos de individuos que comparten el propósito común de descifrar el Gran Misterio oculto dentro de ellos, y que están dispuestos a hacer los esfuerzos y sacrificios necesarios para conseguirlo. Tiene así todas las ventajas de

que sigue una técnica definida, y ninguna de las desventajas de confinarse dentro de un sistema rígido. Si bien permite gran libertad en cuanto a los medios, sin embargo, se basa en seguir una técnica bien definida para encarar los diferentes problemas de esos medios.

Cuando quiera que se necesita técnica, el progreso debe depender de los medios que se emplean. Si queremos que se nos lleve a un sitio a cierta distancia, por muy afanados que estemos en llegar allí, nuestro progreso dependerá de si utilizamos un carro de yunta, un automóvil o un avión. Algunos procesos no implican una técnica bien definida, en tales casos la cuestión de los medios que se utilicen no es tan importante. Por ejemplo, si una persona sufre un acceso de ira y quiere calmarse, puede regresar a su condición normal con sólo ajus-tar su actitud, lo cual puede ser tan rápido que parezca instantáneo.

Existen ciertos sistemas de Yoga que no requieren una técnica laboriosa. Uno de ellos, basado en la entrega de sí mismo a Dios, se indica en el sutra que sigue. Para avanzar por ese camino no hay realmente técnica alguna, y el progreso depende de intensificar ad infini-tum una actitud fundamental o un proceso psicológico, ya sea mediante su propio poder inherente o con el auxilio de ciertas medidas como Japa (repetición).

Volviendo a la cuestión de la tasa de progreso en casos que implican algún tipo de técnica, veamos la clasificación que hace Pa-tanjali. Pone los medios en tres clases: suaves, moderados, intensos. Sigue así el método adoptado por el pensamiento filosófico hindú. Cuando quiera que hay necesidad de clasificar un número de cosas que pertenecen a la misma categoría y que no se distinguen por diferencias agudamente notorias, la práctica usual es clasificarlas bajo estos tres encabezamientos. Así lo vemos en II-34 donde se clasifican los pensamientos y emociones impropios. Este sistema puede parecer externamente raro, pero al examinarlo más de cerca se verá que aunque no es estrictamente científico tiene mucho en su favor. Es un sistema sencillo y elástico, y toma en cuenta la naturaleza relativa de los

medios que se emplean. Lo que un Yogui puede considerar 'intenso' en una etapa de su evolución, puede otro Yogui más adelantado considerarlo 'moderado' porque a éste lo mueve una mayor intensidad de deseo de alcanzar su meta.

23. O por entrega de sí mismo a Dios.

Es posible alcanzar Samadhi siguiendo otro camino en que el aspirante no suprime deliberadamente las modificaciones mentales con la fuerza de su voluntad. En este otro camino, simplemente se entrega a la voluntad de Isvara y fusiona todos sus deseos con la Voluntad Divina. Los sutras 32 y 45 de la Sección II explican en detalle este camino y, por lo tanto, no necesitamos entrar aquí en este tema. Pero tratemos de comprender los pocos sutras siguientes que intentan dar alguna idea con respecto a Isvara a quien el aspirante ha de entregarse en este método de alcanzar Samadhi.

Estos sutras referentes a Isvara han dado lugar a controversias entre eruditos porque se supone que la Samkhya es una doctrina ateísta y que la Yoga está basada en ella. La relación entre estos dos sistemas no está realmente definida, pero el estudiante práctico de Yoga no necesita preocuparse por estas cuestiones académicas. Yoga es una ciencia práctica, y toda ciencia práctica tiene, generalmente, una base teórica que puede o no corresponder con los hechos de la ciencia. Como el sistema de Patanjali es esencialmente científico, fue inevitable que él adoptara para su base teórica aquel sistema particular de filosofía que fuera más científico en su actitud y más amplio en su tratamiento. Pero esto no significa, necesariamente, que la Yoga esté basada en la Samkhya o concuerde en todo con ella. El mismo hecho de que difiera en la cuestión tan fundamental de Isvara, y que haya sugerido un método independiente de alcanzar Samadhi por 'entrega a Isvara', demuestra que esta aparente similaridad de los dos sistemas no debe tomarse muy en serio.

Es muy significativo también el hecho de que la Samkhya, aunque

trata con mucho detenimiento cuestiones teóricas, casi guarda silencio con respecto a los métodos prácticos para liberarse de la esclavitud de Avidya. Esto muestra que ese sistema no pretendía ser otra cpsa que una filosofía puramente teórica con una teoría científica y muy plausible sobre la vida y el Universo, de índole intelectual. Las verdades acerca de la existencia habría de descubrirlas directamente cada cual por sí mismo siguiendo un sistema práctico como el que se esboza en los Yoga-Sutras.

24. Isvara es un Purusa especial a quien no afectan las aflicciones de la vida, ni las acciones, ni los resultados e impresiones producidos por esas acciones.

Patanjali nos da en este sutra dos ideas con respecto a Isvara. La primera, que es un Purusa, una unidad individual de la Conciencia Divina, semejante a los demás Purusas. La segunda, que Isvara no está atado por las Kleshas (aflicciones) ni Karma (acciones), etc., como sí lo están los otros Purusas todavía envueltos en el ciclo evolutivo. Como se indica en IV-30, el Purusa queda libre de Kleshas y Karmas cuando alcanza Kaivalya y se destruye el vehículo por medio del cual opera Karma.

¿En qué respecto, entonces, difiere Isvara de otros Purusas que han alcanzado Kaivalya y han quedado libres? La explicación que a veces se da de que Isvara es un Purusa especial que no ha pasado por el proceso evolutivo y que siempre estuvo libre e intocado por las aflicciones, no es muy convincente ni está acorde con los hechos conocidos por la Ciencia Oculta.

La explicación de esta discrepancia está en que después de alcanzar Kaivalya, el proceso evolutivo continúa pues se abren nuevas perspectivas de realización ante el Purusa liberado. Difícilmente podemos comprender lo que será ese proceso o el trabajo que implica, pero

la ciencia oculta da por sentado que existen etapas posteriores. El desenvolvimiento de conciencia que tiene lugar en el proceso evolutivo posterior a Kaivalya incluye muchas etapas y culmina2 finalmente, en aquella etapa gloriosa y tremendamente elevada en que el Purusa se convierte en la Deidad Gobernante de un sistema Solar. Durante varias etapas previas, ese Purusa ha ocupado cargos progresivamente más altos en las Jerarquías que gobiernan y guían las diversas actividades del sistema Solar. Esos cargos de diferentes grados, como Buddhas, Manus, etc., forman como una escala cuyo peldaño inferior se apoya en la roca de Kaivalya y el superior se pierde en la inimaginable gloria y esplendor de la Conciencia Divina.

El cargo de Isvara es uno de los más elevados peldaños de esa escala, si no el más alto. El es el Gobernante Supremo de un sistema Solar. En Su Conciencia vive, se mueve y existe Su sistema Solar. Los diferentes planos del sistema Solar son Sus cuerpos, y las energías que mueven la maquinaria del sistema son Sus poderes. En resumen, Isvara es la Realidad a que generalmente nos referimos como Dios.

No sabemos cuántas etapas posteriores de desenvolvimiento de la conciencia existen entre la del Isvara y la Realidad Suprema indiferenciada que en la Vedanta se designa como Parabrahman. La existencia de semejantes etapas la acepta la razón y se deriva de hechos tales como el de que los Soles no ocupan posiciones fijas sino que, probablemente, giran en torno de otras estrellas, que los sistemas Solares son partes de unidades más grandes llamadas galaxias y que éstas, a su vez, son parte de unidades aún más grandes llamadas universos. Sea cual fuere la relación que subsiste entre sistemas Solares, galaxias, universos y el Cosmos en conjunto, y sus respectivas Deidades

Gobernantes, la concepción de que el Cosmos está tachonado de innumerables sistemas Solares y de que cada sistema Solar está presidido por un Isvara, constituye una idea tremendamente grandiosa cuya verdad se basa no en mera fantasía poética sino en conocimientos definidos de los Adeptos del Ocultismo. La astronomía está

aportando más y más luz sobre esta fascinante cuestión.

El pensamiento de que la Deidad Gobernante de cada uno de estos sistemas Solares es un 'Purusa Especial' que ha pasado a través del ciclo evolutivo como lo estamos haciendo cada uno de nosotros, y que ha alcanzado ese nivel, inconcebiblemente alto, le imparte una gran significación a la idea de la evolución humana y la coloca sobre una base enteramente nueva. Esta es una fascinante línea de pensamiento que podría proseguirse en diferentes direcciones, pero no es posible hacerlo en este punto. Hay, sin embargo, algo que sería bueno aclarar antes de considerar el sutra que sigue.

¿Cuál es la relación entre el Isvara de un sistema Solar y los innumerables Purusas que están evolucionando hacia Kaivalya o que continúan asociados con el sistema Solar después de haber alcanzado la Liberación? Según la Samkhya, cada Purusa es una unidad de conciencia separada e independiente, y así permanece eternamente. De suerte que los Purusas que hacen parte del esquema evolutivo de un sistema Solar deben estar bastante separados e independientes del Purusa Especial o Isvara, según la Samkhya. Pero según la Ciencia Oculta, los diferentes Purusas, aunque son unidades de conciencia separadas e independientes, forman una unidad y comparten una misma Vida y Conciencia. La conciencia de Isvara provee un campo en donde puede funcionar y desenvolverse la conciencia de los otros Purusas del sistema Solar. Estos otros Purusas son nutridos por la vida de Isvara y evolucionan por etapas hasta convertirse en Isvaras de , otros sistemas Solares que se crearán. De suerte que mientras están en el sistema de Isvara existen en El y son uno con El del modo más íntimo y, sin embargo, conservan siempre su centro independiente y su unicidad individual.

Esta coexistencia de Unidad y Separatividad hasta el final, es una de aquellas paradojas de la vida interna que el mero intelecto no puede entender jamás y que solamente podremos resolver cuando realicemos nuestra verdadera naturaleza. Pero no necesitamos adentrarnos

más en esta cuestión por ahora. Bastante se ha dicho para mostrar que la idea de Isvara no se ha introducido por conveniencia en la filosofía Samkhya, sino que es parte integral de aquella gran filosofía oriental basada en la experiencia directa de una línea ininterrumpida de adeptos y místicos, de la cual la Samkhya, es apenas una faceta.

Debe recordarse que los Yoga-Sutras son un tratado científico que da la técnica de la Yoga, y que las doctrinas esenciales de aquella filosofía oriental deben entenderse si se quiere dominar propiamente esta técnica. Las ideas de Patanjali deben estudiarse sobre el trasfondo de esa gran filosofía oriental, y no se justifica aislarlas y estudiarlas como si se basaran únicamente en la Samkhya o cualquier otra filosofía independiente.

25. En Isvara está el más alto límite de Omnisciencia.

El significado de este sutra es fácil de entender, pero generalmente se pierde su verdadera importancia. Para captarla es necesario tener en mente que a cada sistema Solar se lo considera como una manifestación separada y, en gran medida, independiente de la Realidad Única, aislado y separado de otros sistemas Solares por tremendas distancias espaciales. Podemos imaginar los innumerables sistemas Solares esparcidos por el Cosmos como otros tantos centros en la Conciencia de la Realidad Única en manifestación. En torno de cada uno de tales centros se manifiesta la vida del Isvara o Logos del respectivo sistema Solar, de modo muy semejante a cómo la vida de cada Purusa se manifiesta en torno al centro de su conciencia por medio de un juego de vehículos. Cada sistema Solar puede considerarse, pues, como una especie de reencarnación de su Isvara que a cada nueva manifestación trae las Samskaras o tendencias de los sistemas Solares que gobernó anteriormente.

Puesto que cada sistema Solar es la manifestación de la conciencia

de su Isvara, y cada Isvara representa una etapa definida en el infinito desenvolvimiento de conciencia en el mundo de lo relativo, se deduce que la sabiduría de Isvara, aunque casi ilimitada en relación con la de los demás Purusas del sistema, debe considerarse como limitada en relación con la de la Realidad Suprema de la cual El es una manifestación parcial. No olvidemos que manifestación implica siempre limitación y que incluso un Isvara está en el reino de Maya aunque sea muy delgado el velo de Ilusión que separa Su conciencia de la del Supremo Ser que es el único a quien se puede considerar ilimitado en el verdadero sentido de esta palabra. Asi, pues, la Omnisciencia de un Isvara es relativa y tiene un límite. Y a ese 'límite' se refiere este sutra.

Ahora bien, todos los Purusas de un sistema Solar están pasando por un proceso de evolución, y la 'semilla' de la Omnisciencia está desenvolviéndose gradualmente en cada Purusa. Este desenvolvimiento tiene lugar lentamente en el curso de la evolución ordinaria. Cuando se practica Yoga y la conciencia empieza a funcionar en los planos internos más sutiles, el desenvolvimiento se acelera en grado notable y las fronteras del conocimiento se ensanchan súbitamente a cada etapa sucesiva de Samadhi. Cuando se alcanza Kaívalya tiene lugar una tremenda expansión de conciencia, como se indica en IV-31. Incluso después de esto, el desenvolvimiento de la conciencia prosigue y debe ir acompañado de una correspondiente expansión de conocimiento.

¿Existe algún límite a esta expansión de conocimiento, en el caso de los Purusas que están evolucionando en un sistema Solar y cuya conciencia es parte de la del Isvara del sistema? Debe existir tal límite y será, naturalmente, el de la relativa Omnisciencia del Isvara, el conocimiento que El contiene en Su conciencia. Ningún Purusa podrá cruzar ese límite mientras sea parte del sistema Solar y su conciencia esté basada en la del Isvara. Su conocimiento puede continuar ensanchándose y puede parecer infinito, pero no puede expandirse más allá del conocimiento infinito del Isvara del sistema, tal como una fuente no puede elevarse más alto que el depósito que le suministra el agua.

26. Como no está condicionado por el tiempo, El es Instructor hasta de los Ancianos.

En el sutra anterior vimos que el conocimiento que el Isvara de un sistema Solar lleva en Su conciencia establece un límite que nadie puede sobrepasar. También en otros aspectos, tales como poder, Isvara debe ser la expresión más elevada en Su sistema Solar. Todas las demás Entidades, Manus, Buddhas, etc., por muy alta que sea su categoría deben derivar de El su poder. De ahí que se lo llame Isvara, el Supremo Señor o Regente.

Un sistema Solar, aunque insignificante en comparación con el Cosmos, es un fenómeno gigantesco en tiempo y espacio. Muchos planetas nacen en él, viven y al fin desaparecen, proveyendo durante cierto periodo de tiempo un campo para la evolución de los innumerables Atmas Individuales que son parte del sistema. Durante todo ese estupendo período que se extiende por billones de años, ¿quién guía las diferentes humanidades y razas que aparecen y desaparecen en los planetas habitables? ¿Quién inspira y da saber a los que llegan a ser Instructores y Líderes de la humanidad? Solamente Isvara puede desempeñar este papel, porque El es el único que sobrevive y continúa a través de todos estos cambios gigantescos.

La palabra sánscrita gurú que aparece en el original de este sutra significa Instructor y también Maestro. Pero como este es un tratado sobre Yoga, se acentúa, obviamente, el significado de Instructor. El sutra dice que Isvara es el Instructor Supremo que imparte conocimiento a los preceptores más elevados y que también es el Instructor real que respalda a todos los instructores que están tratando de difundir la luz de la Sabiduría Divina en el mundo. Los científicos y demás buscadores de conocimiento pueden pensar vanamente que están extrayendo los conocimientos de la Naturaleza y ampliando los linderos del saber humano con su propio ingenio y su voluntad, pero están totalmente equivocados en esta actitud alimentada por el egoísmo y la ilusión que suelen caracterizar los empeños puramente intelectuales.

Lo que está ensanchando los límites del conocimiento humano es la presión natural del saber y voluntad Divinos que respaldan el progreso evolutivo de la humanidad. Los individuos se convierten así en instrumentos del 'Instructor' Supremo en quien reside todo el saber.

Cualquiera que haya observado con mente abierta y corazón reverente el progreso fenomenal de la Ciencia en los tiempos modernos, y la manera sorprendente como se han hecho tantos descubrimientos, puede ver la mano invisible y la inteligencia guiadora tras estos descubrimientos. Es una gran lástima que la Ciencia moderna carezca de este espíritu de reverencia, y que el minúsculo hombre, criatura de un día, se apropie todo el crédito por la rápida y fenomenal expansión del conocimiento durante los tiempos recientes. Esta falta de reverencia, producto del materialismo ostentoso, es lo que está imprimiendo una falsa dirección a la Ciencia, convirtiéndola en instrumento de destrucción y miseria más que de progreso ordenado y felicidad verdadera. Si se deja crecer sin freno esta tendencia, el portentoso edificio de la Ciencia se derrumbará un día en un cataclismo que destruirá los frutos del saber recogidos durante siglos. Cuando no hay nada de humildad y reverencia en la búsqueda del saber, hay malos presagios para los que se ocupan de esa búsqueda.

Ocurra lo que ocurra en el campo de la Ciencia, en el campo de la Sabiduría Divina se considera a Isvara no solamente como la fuente de todo conocimiento y-sabíduría, sino como el verdadero y único Instructor. A todo los grandes Guías Espirituales se los mira como incorporaciones del Gran 'Instructor', que enseñan en Su nombre y por medio de Su poder. La 'Luz en el Sendero' es la luz de Su conocimiento. La 'Voz del Silencio' es Su voz. Esta es una verdad que todos los aspirantes que huellan la senda de la Yoga deben grabar con fuego en su corazón.

27. Su designación es la Pranava.

En los tres sutras 27, 28 y 29, Patanjali indica un método para

establecer contacto directo con Isvara. Antes de considerar estos sutras es oportuno dar brevemente alguna idea con respecto a la teoría de la Yoga-Mantra, o sea la rama de la Yoga que trata de la producción de cambios en la materia y la conciencia valiéndose del 'Sonido'. No se usa aquí la palabra Sonido en su sentido científico moderno, sino en un sentido especial como veremos luego.

Según la doctrina en que se basa la Yoga-Mantra, la primera manifestación de la Realidad Primordial tiene lugar por medio de una vibración peculiar y sutil que en sánscrito se llama Sabdha y significa Sonido o Palabra. El mundo ha sido creado y es sostenido por este 'Sonido' que se diferencia en innumerables formas de vibración, las cuales sustentan el mundo fenomenal.

Es necesario comprender cómo todos los fenómenos de la Naturaleza pueden basarse primordialmente en la vibración. Primero tomemos el lado material de estos fenómenos. La materia física, según lo sabe la Ciencia, consiste de átomos y meléculas, las que a su vez son el resultado de combinaciones de partículas todavía menores, electrones, etc. La Ciencia no ha logrado todavía formar un cuadro claro respecto de la constitución básica de la materia física, pero ha mostrado en forma muy definida y concluyente que materia y energía son interconvertibles. La Teoría de la Relatividad ha mostrado que masa y energía no son dos entidades diferentes sino una sola. La relación entre las dos la expresa la bien conocida ecuación de Einstein. $E = C2(m-m)$.

No solamente es la materia una expresión de energía, sino que la percepción de fenómenos naturales depende de vibraciones de varios tipos, las cuales al afectar los órganos sensorios producen las cinco clases de sensaciones. El mundo de luz, sonido, etc. que nos es familiar, está basado, pues, en la vibración. La psicología moderna no ha podido comprender la naturaleza de los fenómenos mentales, pero el estudio de estos fenómenos por métodos Ocultos ha mostrado definidamente que su percepción depende de vibraciones en medios más

sutiles que el físico. Existen algunos fenómenos conocidos por los psicólogos modernos, tales como la telepatía, que apoyan esta idea.

Se verá, pues, que no hay nada inherentemente absurdo en la doctrina de que la base del mundo manifestado, con sus muchos planos y sus innumerables fenómenos, es un agregado inmenso y complejo de vibraciones de diversas clases y grados. Estas vibraciones o expresiones de energía no tan sólo constituyen el material del mundo manifestado, sino que sus acciones e interacciones producen todos los fenómenos de los diferentes planos. Esta conclusión, aunque sorprendente, es como nada en comparación con la doctrina, aún más misteriosa, de que todas estas vibraciones infinitivamente complejas y variadas son expresiones de una Vibración Simple, la cual es producida por la Voluntad Poderosa de Isvara, ya se trate de un sistema Solar o un Universo o el Cosmos.

A esta vibración primaria e integrada de tremendo poder, de la cual se derivan todas las demás vibraciones en la manifestación, se la llama Sabdha-Brahman, o sea la Realidad Primordial en su aspecto como 'Sonido'. Esta doctrina significa que la Realidad Primordial, que trae consigo las Samskaras o tendencias de manifestaciones anteriores, se diferencia al manifestarse en dos expresiones primarias y complementarias. Una de ellas es una Vibración Integrada, llamada Sabdha-Brahman, y la otra una Conciencia Integrada llamada Brahma-Caitanya, o sea la Realidad en su aspecto de Conciencia. Estas dos expresiones son complementarias y mutuamente dependientes, puesto que son la expresión dual de la Realidad Una, y aparecen o desaparecen simultáneamente.

De esta relación primordial, Vibración-Conciencia, que existe en el nivel más alto de la manifestación, fluye la relación dual en todos los planos de manifestación, hasta en el físico. Así tenemos que dondequiera se manifiesta la conciencia se asocia con ella una vibración, aunque no seamos capaces de notarla siempre. No solamente están tan indisolublemente conectadas estas dos, vibración y conciencia,

sino que existe una relación específica entre cada tipo de vibración y el aspecto particular de conciencia al que ella puede dar expresión, de suerte que cada tipo de vibración está 'apareado' con un correspondiente estado de conciencia.

Esta relación puede comprenderse, hasta cierto punto, considerando su expresión al nivel más bajo o sea como percepción sensoria. Cada vibración particular de luz con cierta longitud de onda, produce su correspondiente percepción como color en la conciencia. Cada vibración particular de sonido produce su correspondiente percepción tonal en la conciencia. Aunque la Ciencia no ha podido todavía investigar el mecanismo oculto de otras clases de sensaciones, probablemente encontrará algún día que cada sensación de gusto, olfato y tacto va apareada con una vibración correspondiente de alguna clase.

Lo que es cierto a este nivel más bajo, lo es también en todos los niveles de manifestación y, por lo tanto, no hay nada irraccional en suponer que la conciencia puede ser afectada por medio de vibraciones. O sea que se pueden provocar estados particulares de conciencia produciendo tipos particulares de vibraciones. No solamente puede la conciencia ser afectada por vibraciones, sino que la conciencia al iniciar vibraciones particulares puede también influir sobre la materia y producir cambios en ella.

Estos principios generales pertenecen a la ciencia de usar mantras para producir ciertos resultados tangibles, ciencia que se denomina Mantra-Sastra y también Yoga-Mantra, la ciencia de unificar o desenvolver la conciencia por medio de mantras. La idea esencial en ambas ciencias es la de que, produciendo un tipo particular de vibración por medio de un vehículo, es. posible atraer un tipo particular de fuerza por medio de este vehículo o producir un estado particular de conciencia en ese vehículo. Tales vibraciones se pueden producir por medio de mantras, y cada mantra representa una combinación particular de sonidos para producir ciertos resultados específicos.

Puesto que un mantra es un compuesto, una combinación

particular de sonidos arreglados de cierto modo, es interesante averiguar cuáles son los sonidos básicos que se utilizan en estas combinaciones. Sin entrar en muchos detalles, puede decirse simplemente que las letras del alfabeto sánscrito son los elementos de los cuales se derivan los mantras de origen sánscrito. Cada letra se supone que es el vehículo de un poder básico elemental, y cuando se introduce en un mantra aporta su influencia específica al efecto total que el mantra pretende, de una manera muy semejante a como los diferentes elementos químicos contribuyen con sus propiedades específicas a los compuestos preparados con ellos. Hay 52 letras en el alfabeto sánscrito y, por lo tanto, hay 52 poderes básicos elementales de que se puede disponer para producir toda clase de efectos por medio de mantras, en sus diferentes permutaciones y combinaciones.

Esto no significa, desde luego, que el alfabeto sánscrito ocupa algún sitio favorito en el esquema de la Naturaleza, ni que los sonidos producidos por sus letras son los únicos que pueden utilizarse para formar mantras. Todo lo que esto significa es que se han investigado y evaluado los efectos producidos por los sonidos de las letras del alfabeto sánscrito y, por eso, pueden usarse en la construcción de mantras.

Luego de esta introducción, pasemos a considerar el importante sutra que estamos comentando. En 1-26 se indicó que Isvara es el verdadero Instructor de todos y la fuente de aquella Luz Interna con cuyo auxilio el Yogui recorre el camino hacia la Liberación. ¿Cómo puede revelarse o descubrirse esa Luz Interna para poder tener un guía inequívoco y siempre presente dentro de uno mismo? Esta luz, aparece cuando la mente está suficientemente purificada por la práctica de la Yoga, como se indica en II-28. Pero hay que vencer ciertas dificultades iniciales antes de poder empezar la práctica de la Yoga con toda seriedad. Estas dificultades tienen relación con el estado general de la mente, el cual en la mayoría de aspirantes no es nada favorable para practicar la Yoga. La mente está sujeta a distracciones constantes y a veces violentas, que hacen imposible que el aspirante adopte una vida

de disciplina y de sondeo dentro de los repliegues de su conciencia. ¿Cómo superar esas distracciones y aquietar la mente en grado suficiente para que le sea posible al aspirante afirmarse bien en el camino de la Yoga? Los dos sutras subsiguientes tratan este importante tema.

El primero y más efectivo medio que Patanjali prescribe para superar esta condición distraída de la mente es Japa o repetición de la Pranava con meditación sobre su significado. Nos dice en este sutra que la Pranava es la 'designación' de Isvara. En Yoga-Mantra, 'designación' tiene un significado especializado y se emplea para un nombre que esencialmente es de la categoría de un mantra y cuando se usa de la manera prescripta tiene la capacidad de develar la conciencia y liberar el poder de una Entidad Divina. Como es una combinación de sonidos que se usa para designar a una Entidad particular, es como su nombre. Pero un nombre ordinario se escoge arbitrariamente para indicar a alguien y no tiene ninguna relación natural o mística con esa persona. En cambio, una 'designación' en el sentido que se da a esta palabra en este sutra, es un nombre que tiene una relación mística con la Entidad designada por él, y lleva inherente la capacidad de develar la conciencia y liberar el poder de esa Entidad. OM, la Pranava a que se refiere este sutra, es una 'designación' de esta categoría. Es considerada como el mantra mas místico y sagrado y potente por los hindúes, porque es la 'designación' de Isvara, quien es el Máximo Poder y la Conciencia Suprema en lo que respecta a nuestro sistema Solar.

Al hombre corriente, no familiarizado con el lado interno de la vida, le parecerá absurdo que una simple sílaba pueda contener el poder potencial que le atribuyen todos los Yoguis, y sobre el cual se encuentran referencias en todas las escrituras sagradas de los hindúes. Pero los hechos son hechos y no los afectan de ninguna manera la ignorancia y los prejuicios de quienes no creen en «líos. ¿Quién podía creer hace cincuenta años que un solo neutrón moviéndose entre un número de átomos de uranio podría producir una explosión suficientemente poderosa para volar toda una ciudad?

Cualquiera que comprenda la teoría de la Yoga-Mantra y la relación que existe entre vibración y conciencia, podrá ver que no haynada inherentemente imposible en la idea de que una sílaba mística posea semejante poder. Además, deberíamos recordar que los hechos de la vida interna con los que se entiende la Yoga, se basan en experiencias, no menos que los hechos de la Ciencia, aunque puede que no sea posible o deseable demostrarlos.

28. Constante repetición de ella con meditación sobre su significado.

¿Cómo puede desarrollarse la fuerza de un mantra con la Pranava? Pues hay que recordar que esta fuerza está latente, no activa. Es como la fuerza de una semilla que necesita desarrollarse gradualmente, para lo cual hay que proveer ciertas condiciones esenciales, y no como la fuerza de un motor eléctrico que está disponible con sólo oprimir un botón. Este es un hecho que muchos pasan por alto frecuentemente. Creen que con sólo repetir un mantra unas pocas veces pueden obtener el resultado que desean, y no es así. Un mantra no puede dar su potencia de este modo, como tampoco la semilla de un mango puede satisfacer a un hambriento. Hay que sembrar la semilla, regarla, cuidar la tierna planta durante años, antes de que pueda dar frutos para satisfacer al hambriento. Del mismo modo, la fuerza potencial que reside en un mantra hay que desarrollarla lentamente por la aplicación de los métodos justos antes de que pueda estar disponible para el adelanto espiritual del aspirante. Este proceso toma años de práctica y de una disciplina muy rigurosa y concentrada, y aun así puede que el aspirante no obtenga buen éxito por no haber provisto las condiciones justas. Cuanto más alto sea el objetivo del mantra, más difícil y prolongado ha de ser el proceso de desenvolver el poder que contiene.

Los dos medios principales para desarrollar el poder que está latente en Pranava, y que son igualmente aplicables a otros mantras similares, se dan en este sutra. El primero es Japa, o sea su 'constante

repetición'. El mantra se repite varias veces, primero audiblemente, luego en silencio y por último mentalmente, del modo prescrito hasta que empiecen a aparecer los resultados. La repetición es necesaria; algunas veces se pide a los aspirantes que lo repitan tantísimas veces que esto pone a prueba su paciencia y resistencia, pero la cantidad no es lo principal. Las otras condiciones, mentales y emocionales, son igualmente importantes. Japa comienza como una repetición mecánica pero debe pasar por grados a una forma de meditación y desenvolvimiento de las capas más profundas de la conciencia.

La eficacia de Japa se basa en que cada Atma Individual es un microcosmos que guarda dentro de sí la potencialidad de desarrollar todos los estados de conciencia y todos los poderes que están activos en el macrocosmos. Hay que aplicar todas las energías que puedan ayudar a esta chispa Divina que está dentro del corazón de todo ser humano, a convertirse en un fuego ardiente. El desenvolvimiento de la conciencia viene como resultado de la acción combinada de todas estas energías, más bien que por la mera repetición del mantra. Sin embargo, el mantra integra y polariza estas energías; es como la semilla que debe estar presente para que aproveche el suelo, el agua, el aire y la luz solar para convertirse en árbol.

En cuanto al modo como opera Japa y la manera como aviva las potencialidades del Atma Individual microcósmica, baste indicar aquí que su fuerza depende de su capacidad para provocar vibraciones sutiles dentro de los vehículos. Un mantra es una combinación de sonidos y representa una vibración física. Pero esta vibración es apenas su expresión más externa. Dentro de la vibración física, y conectada con ella, están vibraciones más sutiles. Esto es muy semejante a lo que ocurre con el cuerpo físico, que es la expresión más externa del hombre y está conectado con sus vehículos sutiles.

El 'sonido' tiene diferentes aspectos. Tenemos el sonido audible, el cual va pasando por etapas intermedias hasta llegar a la forma más sutil y suprema de 'sonido'. En realidad, es por medio de estas formas

más sutiles que se efectúa el desenvolvimiento de la conciencia y se convierten en poderes activos las potencialidades ocultas. Esta liberación de los poderes toma un curso definido según la índole específica del mantra, tal como ocurre en una semilla que se convierte en un árbol determinado según la clase de la semilla.

El otro medio que aconseja este sutra para utilizar la fuerza que está latente en Pranava, es Bhavana, o sea 'meditación sobre su significado'. El objetivo es entrar en contacto con la Conciencia de Isvara. El efecto de Japa es sintonizar los vehículos. Pero se necesita algo más para atraer la influencia Divina y establecer contacto con la Conciencia Divina. Para que una corriente eléctrica llegue a un mecanismo, necesitamos no solamente los hilos conductores sino también un voltaje. Del mismo modo, para que la conciencia individual pueda acercarse a la Conciencia Divina necesitamos no sólo sintonizar los vehículos sino también una fuerza de atracción, un Voltaje'.

Esta fuerza de atracción puede tener dos formas diferentes. En Yoga-Bhakti, por ejemplo, toma la forma de intensa devoción o amor. En Yoga-Mantra toma la forma de intensa meditación sobre el significado del mantra y el objetivo que se busca- Esta intensa meditación o Bhavana no es simplemente un proceso intelectual como el que se sigue para resolver un problema de matemáticas. Es una actuación conjunta de todas nuestras facultades hacia una meta; de suerte que, además del espíritu de investigación, contiene el anhelo profundo de un amante que quiere encontrar al Amado, y la voluntad del Yogui que quiere traspasar todas las barreras que lo separan de su objetivo. Este tipo de Bhavana polariza todas nuestras facultades y poderes y produce la necesaria concentración de propósito. Así, disipa gradualmente las distracciones que alejan la mente del aspirante del objeto de su búsqueda, y él logra enfocar su atención hacia su interior.

29. Esto hace que desaparezcan los obstáculos y que la conciencia se dirija al interior.

Patanjali nos da en este sutra dos resultados de las prácticas prescritas en el sutra anterior. Primero, la desaparición gradual de los obstáculos y segundo, el despertar de una nueva clase de conciencia que llama Pratyak-Cetana. Tratemos de comprender primero lo que significa esta clase de conciencia.

Hay dos tipos de conciencia diametralmente opuestos: Pratyak o dirigida al interior, y Paranga o dirigida al exterior. Si observamos la mente del individuo ordinario veremos que está enteramente dirigida hacia afuera, inmersa en el mundo externo y ocupada siempre con la procesión de imágenes que pasan continuamente por el campo de su conciencia. La causa de esta conciencia extrovertida es la mente inferior que proyecta hacia afuera lo que tiene adentro. Como estudiaremos este tipo de conciencia en el próximo sutra, tratemos de entender aquí lo que es Pratyak-Cetana. La Fig. 2 (pág. 6) ilustra gráficamente estos dos tipos de conciencia.

Todo el propósito de la Yoga consiste en retraer la conciencia de afuera hacia adentro, pues el misterio primordial de la vida está oculto dentro del centro mismo de nuestro ser y sólo allí hemos de descubrirlo. En el caso del Yogui, la tendencia de la mente inferior a correr hacia afuera y ocuparse únicamente de los objetos del mundo exterior, debe reemplazarse gradualmente por una tendencia a regresar automáticamente a su 'centro', sin esfuerzo. Solamente de esa manera podrá unificarse con los principios superiores.

Pero conviene anotar que la mera tendencia a dirigirse hacia el centro no es Pratyak-Cetana, aunque es una etapa necesaria para lograrla. Lo que constituye su esencia es el contacto real con los principios superiores, que resulta de irradiar la personalidad con la influencia de esos principios superiores, Atma-Buddhi-Manas. Ese contacto es

indirecto, pero es suficientemente efectivo para que la personalidad derive muchas ventajas. La fortaleza de Atma, la iluminación de Buddhi y el conocimiento de Manas (la mente superior), se infiltran gradualmente en la personalidad y proveen la guía y el impulso necesarios para hollar las sendas de la Yoga. Este contacto se vuelve directo solamente en Samadhi, cuando la conciencia deja uno tras otro sus vehículos y se va centrando a niveles más y más profundos.

El otro resultado de la 'repetición' y 'meditación' sobre Pranava es que desaparecen gradualmente los obstáculos de la senda del Yogui. Estos obstáculos son de varias clases: impurezas y desarmonías en los vehículos, debilidades del carácter, falta de desarrollo, etc. Pero Pranava afecta el corazón mismo de nuestro ser y provoca vibraciones que pueden hacer aflorar todos los poderes y facultades que están latentes y adormecidos allí. Todos los obstáculos ceden ante su dinámico estímulo. Las deficiencias son contrarrestadas por el crecimiento de las facultades o por el aflujo de fuerza adicional; las impurezas son barridas; las desarmonías en los vehículos se pulen y éstos se sintonizan entre sí y con la Conciencia Suprema de Isvara. Así, se regenera completamente la individualidad y queda ésta apta para hollar la senda de la Yoga Óctuple o la de Isvara-Pranidhana.

Es obvio que un instrumento tan eficaz y potente en su acción, como es Pranava, no puede usarse de un modo fortuito y descuidado sin enredar al aspirante en dificultades y riesgos de muchas clases. Por lo tanto, es absolutamente necesario observar y regular estrictamente las condiciones esenciales. En otro lugar trataremos en detalle sobre estas condiciones. Mientras tanto, baste indicar que algunas de esas condiciones esenciales son: la pureza, el dominio de sí mismo y el uso muy cauteloso y gradual de los poderes. De suerte que esta práctica puede seguirse con provecho y seguridad solamente después de haber dominado Yama y Niyama (ver Sección II) hasta un grado considerable.

Estos últimos siete sutras que hemos estudiado, del 23 al 29, forman

como un conjunto que da la técnica del sendero del misticismo en el cual el aspirante marcha directamente hacia su meta sin dominar los planos intermedios que lo separan del objeto de su búsqueda. En este sendero su única arma es la 'entrega de sí mismo a Isvara', y la única técnica para usar esta arma la constituye la 'repetición con meditación de Pranava. Estas dos prácticas orientan la conciencia del aspirante en la dirección justa hacia su meta y retiran todos los obstáculos. La entrega de sí mismo hace el resto.

30. Los obstáculos que distraen la mente son nueve: Enfermedad, Abatimiento, Duda, Negligencia, Pereza, Mundanali-dad, Decepción, Fracaso en una etapa e Inestabilidad.

En el sutra 29 se indicó que la extroversión de la conciencia es causada porque la mente proyecta hacia afuera lo que está adentro de ella. Esta distracción de la mente se designa en este sutra con la palabra sánscrita Viksepa que significa distracciones o causas de distracción. Patanjali nos da en este sutra nueve situaciones que hacen que la mente se distraiga y que, en consecuencia, impiden practicar con buen éxito la Yoga. Viksepa es esa condición distraída de la mente, constantemente agitada en todas las direcciones y alejada de su centro. Puesto que esta situación mental es la contraria de la que se necesita para practicar la Yoga, tenemos que entender claramente su naturaleza y los medios de evitarla. Con este fin echemos una ojeada a la mente del hombre promedio del mundo.

Hay dos características que, probablemente, encontremos en la mayoría de las personas. La primera es la falta de propósito. Flotan llevados por la corriente de la vida sin ejercer ninguna fuerza directriz para modificar sus circunstancias e imprimirle cierta dirección a su vida. Incluso cuando se deciden a buscar algún objetivo particular, se dejan desviar fácilmente por cualquier obstáculo que se les

interpone. No tienen la concentración que les permita proseguir en una sola dirección sin desfallecer hasta alcanzar su propósito. Claro que hay personas excepcionales que han desarrollado una voluntad fuerte: algunas de ellas se elevan hasta la cumbre en sus respectivas esferas y trabajan y se convierten en capitanes de industria, en grandes inventores, científicos y líderes políticos.

Ahora bien, aunque el Yogui no tiene ambiciones ni la prosecución de fines mundanales hace parte de su vida, necesita concentración de propósito, como cualquier hombre ambicioso del mundo. De hecho, la prosecución de los ideales Yóguicos exige mucha más concentración de propósito, en primer lugar, porque las dificultades son mayores, y, en segundo lugar, porque se trabaja en el campo interno y el objetivo es, en gran parte, desconocido e intangible. Por lo general, el Yogui tiene que trabajar contra grandes desventajas; los resultados de sus esfuerzos son muy demorados, e incluso cuando aparecen no traen la clase de satisfacciones que la naturaleza humana inferior apetece. De suerte que sólo una extraordinaria concentración de propósito puede capacitarlo para proseguir a pesar de las dificultades y obstáculos. De lo contrario habrá de sufrir frustración y la consiguiente desintegración de sus energías mentales. Bajo tales condiciones es probable que surjan distracciones como las que menciona este sutra, que hagan que su mente se descarrile constantemente.

La segunda característica general de la mente ordinaria, es que vive vuelta hacia afuera. Está acostumbrada a interesarse únicamente en los objetos del mundo externo, hasta tal punto que cualquier esfuerzo por reversar la dirección de la conciencia y retirar la mente de la periferia al centro implica una tremenda lucha mental. Aun en el caso de personas que se consideran introvertidas, su tendencia es a mantenerse ocupadas en sus propias imágenes mentales sin preocuparse por lo que esté sucediendo en el mundo externo. Esta es una condición bastante anormal. No es la misma en que la mente está dirígida hacia su centro y de este modo se sintoniza con sus principios superiores.

En el caso de un hombre corriente, no importa esa tendencia centrífuga de la mente, puesto que su interés y su campo de acción están en ese mundo externo; un hombre así no tiene el problema de tratar de dirigir su mente hacia su interior. Pero un Yogui sí tiene que dirigir la mente hacia adentro y, por lo tanto, tiene que reemplazar la tendencia centrífuga por una tendencia centrípeta tan fuerte que necesitará mucha fuerza de voluntad para mantenerla. Estas dos tendencias de la mente, la introvertida y la extrovertida, las consideramos ya al comentar el sutra 29 en relación con las dos formas de conciencia.

La condición en que la mente está extrovertida y sujeta a distracciones, se llama también Viksepa. Esa es la condición normal del hombre corriente, la considera muy natural pues así se ha formado él y no lo estorba para la clase de actividades en que él se ocupa. Ese es el sentido ordinario en que se ha usado la palabra Viksepa, y es muy probable que ése sea el sentido que le da aquí Patanjali; pero existe un misterio en esta tendencia natural de la mente a permanecer vuelta hacia afuera, que arroja algo más de luz sobre la naturaleza de Viksepa, y vale la pena referirnos a ello brevemente aquí.

Para poder entender este misterio, consideremos primero la formación de una imagen virtual en un espejo. Todos sabemos que si se coloca un objeto frente a un buen espejo, se ve su imagen exacta en el espejo a igual distancia detrás de éste que la que el objeto ocupa delante del espejo. La Fig. 3 (pág. 6) ilustra la formación de semejante imagen. A es el objeto y A’ es su imagen formada en el espejo MN. Se ve que todos los rayos que vienen del objeto y dan sobre el espejo se reflejan de tal manera que si estos rayos reflejados se prolongaran nuevamente hacia el espejo se encontrarían todos en el punto A’, que es donde se ve la imagen del objeto. Como parece que los rayos reflejados vienen de ese punto A\ vemos en ese punto la imagen virtual del objeto. Esa imagen virtual es, pues, una pura ilusión producida por la manera peculiar como se reflejan los rayos luminosos. Pero el punto importante de anotar en este fenómeno es el de que se puede ver un objeto en un sitio en donde no existe absolutamente ese objeto.

De una manera similar, este mundo de formas, colores, sonidos, etc. que vemos fuera de nosotros y en el cual vivimos, se ha formado por un proceso misterioso de proyección mental. Las vibraciones que llegan a nuestro cerebro por medio de los órganos sensorios, producen en nuestra conciencia, con ayuda de la mente, una imagen; la mente proyecta esta imagen hacia afuera, y esta proyección es la que nos da la impresión de que existe un mundo real fuera de nosotros. Lo cierto es que esta impresión es una pura ilusión. La imagen que vemos del mundo es una imagen virtual, en el sentido de que los objetos que vemos fuera de nosotros no están absolutamente allí. Su aparición allí está basada en el mundo externo de átomos y moléculas en vibración, los cuales estimulan los órganos sensorios, y también en el mundo interno de la Realidad que es la base primordial de la imagen mental. La mente provoca la interacción entre el espíritu y la materia y, además, proyecta el resultado de esta interacción como una imagen virtual, como lo muestra la Fig. 4 (pág. 7). Esta proyección hacia afuera de lo que realmente está adentro de la mente inferior, es lo que constituye la índole fundamental de Viksepa y la base de esta condición extrovertida de la mente.

Pero el hecho de que la imagen del mundo que vemos fuera de nosotros es una ilusión, no significa, necesariamente, negar la existencia del mundo físico. El mundo físico es el que estimula la formación de la imagen del mundo, pero la imagen es una creación propia de la mente, a la luz de la Realidad. Esto no contradice las ideas científicas modernas. Tomemos, por ejemplo, la cuestión del color. La Ciencia sabe que vibraciones luminosas de cierta frecuencia dan la impresión de determinado color. Conoce el lado objetivo del fenómeno, pero no puede decir con qué cierta frecuencia vibratoria da la impresión de un color particular. El mundo físico de la Ciencia es meramente un mundo de átomos y moléculas remolineantes y un juego de energías de diversas clases.

El mundo mental que brota en nuestra conciencia, por medio de la actividad del mundo físico, es algo que está aparte del mundo físico,

aunque depende de él. Hay un abismo entre esos dos mundos que la Ciencia no ha podido ni podrá cruzar mientras no tenga en cuenta el mundo de la Realidad que se expresa por medio de los fenómenos de la conciencia.

Patanjali enumera en este sutra nueve condiciones de la mente que causan Viksepa y constituyen obstáculos en la senda del Yogui. Considerémoslos brevemente antes de seguir adelante:

(1) ENFERMEDAD. Esta es, obviamente, un impedimento en la senda del Yogui porque atrae la mente una y otra vez al cuerpo físico y hace difícil mantenerla dirigida hacia el centro. La salud perfecta es una necesidad para hollar el sendero de la Yoga y, sin duda, es esta una de las razones para que Patanjali haya incluido en su sistema las dos prácticas de Asana y Pranayama de la Yoga-Hatha.

(2) ABATIMIENTO. Algunas personas tienen el cuerpo físico aparentemente sano pero carecen de energía nerviosa, de modo que siempre se sienten por debajo de lo normal y sin inclinación a hacer ningún trabajo que requiera esfuerzo prolongado. Esta fatiga crónica es, en muchos casos, de origen psicológico y se debe a la ausencia de un propósito dinámico y definido en la vida. En otros casos proviene de algún defecto en el Doble-Etérico que reduce la afluencia de fuerza vital al cuerpo físico. Sea cual fuere la causa, actúa como un obstáculo porque socava todos los esfuerzos por practicar la búsqueda espiritual.

(3) DUDA. Para practicar la Yoga con buen éxito es indispensable una fe inquebrantable en su eficacia y sus métodos. Semejante fe se necesita para triunfar en cualquier línea de acción, pero más aún en la de la Yoga debido a las condiciones peculiares en que tiene que trabajar el Yogui. En la aventura Divina que ha emprendido se desconoce el objetivo y no hay normas claramente definidas con las cuales puede juzgar y medir su progreso. Por lo tanto, han de surgir en su mente dudas de diversas clases. ¿Existe en verdad alguna Realidad por conocer, o está él persiguiendo un espejismo? ¿Los métodos que está usando

son realmente efectivos? ¿Son los más adecuados para él? ¿Tendrá él la capacidad de vencer todos los obstáculos y alcanzar la meta? Estas y otras dudas similares es posible que asalten su mente de vez en cuando, especialmente cuando esté pasando por los períodos de depresión que se presentan inevitablemente en la senda de todo aspirante. En esos momentos es cuando él necesita Sraddha, fe inquebrantable en su objetivo, en sí mismo y en los métodos que ha adoptado.

Quizá no sea posible evitar estos períodos de depresión y duda, especialmente en las etapas tempranas, pero su comportamiento y su reacción en esos momentos es lo que muestra si tiene o no verdadera fe. Si no les presta atención saldrá de la sombra a la luz solar otra vez y reasumirá su jornada con renovado entusiasmo. Si deja que esas dudas interfieran con su búsqueda de lo Real y afloja en sus esfuerzos, las dudas se aferrarán más en su mente hasta hacerlo descarrilarse y abandonar el sendero.

(4) NEGLIGENCIA. Este es otro obstáculo que cierra el sendero de muchos aspirantes. Tiene el efecto de aflojar la mente y así socavar su concentración. Algunos son descuidados por naturaleza y cuando llegan al campo de la Yoga traen consigo este defecto. La negligencia es una flaqueza que le impide al hombre alcanzar alturas en cualquier línea de actividad y lo condena a una vida mediocre. Pero en el terreno de la Yoga no es sólo un obstáculo sino un gran peligro. Un aspirante descuidado es como un niño a quien se le permite jugar con dinamita. Habrá de causarle serio daño, tarde o temprano. Nadie debería pensar en hollar este sendero si no ha superado el hábito de ser descuidado o negligente y no ha aprendido a prestar cuidadosa atención, no sólo a las cosas importantes de la vida sino a las que se consideran sin importancia.

(5) PEREZA. Este es otro hábito que produce distracciones en la mente. Aunque también hace ineficaz la vida, como sucede con el abatimiento, sin embargo es diferente. Es un mal hábito mental que se adquiere al ceder continuamente al gusto por la comodidad y las

facilidades y a la tendencia a evitar esfuerzos. Podríamos decir que el abatimiento es un defecto puramente físico, en tanto que la pereza es generalmente una condición psicológica. Al restablecerse la salud, automáticamente se cura el abatimiento; en cambio, el único medio de curar la pereza es una disciplina prolongada con base en la ejecución de tareas duras y difíciles.

(6) MUNDANALIDAD. El hombre mundanal está tan inmerso en los intereses pertenecientes a su vida externa que no le queda tiempo ni para pensar en los problemas reales de la vida, y muchos no le prestan jamás ningún pensamiento serio a estos problemas. Cuando una persona emprende la senda de la Yoga como resultado del alborear de Viveka y se da cuenta de las ilusiones de la vida, todavía tiene tras de sí el impulso del pasado, y no es tan fácil cerrarse completa y repentinamente a los intereses de la vida mundanal. Sus anhelos por los objetos del mundo siguen perturbándolo todavía y causan seria distracción en su mente. Todo depende de lo real que sea su Viveka. Si realmente vemos lo ilusorio de perseguir objetos mundanales como la riqueza, los honores, el renombre, etc., entonces perdemos toda atracción hacia ellos y abandonamos su búsqueda naturalmente. Pero si el Viveka no es real sino falso, resultante de un mero 'pensar', entonces habrá una constante lucha entre los deseos que arrastran la mente hacia afuera y la voluntad que trata de dirigirla hacia adentro. Por eso la mundanalidad puede ser una causa seria de Vikse-pa.

(7) DECEPCIÓN. Significa tomar una cosa por lo que no es. Se debe, generalmente, a falta de inteligencia y discernimiento. Un aspirante puede, por ejemplo, comenzar a ver luces y oír sonidos de diversas clases durante sus prácticas. Estas cosas son muy espurias, no tienen mayor importancia y, sin embargo, hay muchos aspirantes que se excitan por estas experiencias triviales y empiezan a pensar que han hecho un gran progreso. Algunos piensan que han alcanzado altos estados de conciencia, o hasta son tan necios que creen que han visto a Dios. Esta incapacidad para evaluar correctamente nuestras experiencias se debe, básicamente, a falta de madurez del alma. Los que no

pueden distinguir entre lo esencial y lo no esencial en el desenvolvimiento espiritual, encuentran bloqueado su progreso desde los primeros pasos. Tienden a quedar enredados en estas experiencias espurias de índole psíquica, y pronto se descarrían. Es fácil ver que la excitación insana que acompaña a estas condiciones mentales indeseables, ha de causar gran distracción a la mente e impedirle sondear hacia su interior.

(8) FRACASO EN UNA ETAPA. En las primeras etapas de la Yoga, la técnica esencial consiste en establecer la mente con firmeza en las prácticas de Dharana, Dhyana y Samadhi, y una vez que se ha alcanzado Samadhi proseguir con constancia, paso a paso, hacia los niveles más profundos de la conciencia. Cada una de estas etapas implica algún cambio producido por el esfuerzo persistente de la voluntad. Algunas veces estos cambios son fáciles y no requieren demasiado esfuerzo; otras veces parece que el aspirante no progresa, como si tuviera ante sí una muralla infranqueable. Este fracaso para asentar los pies en el peldaño inmediato, causa distracción y perturba la ecuanimidad de la mente, a menos que el aspirante haya desarrollado una paciencia inagotable y la capacidad de entregarse totalmente.

(9) INESTABILIDAD. Otra clase de dificultad es la del aspirante que puede poner los pies en el peldaño siguiente pero no puede retenerlos allí por tiempo suficiente/ La mente retrocede al peldaño anterior y tendrá que ejercer gran esfuerzo para recuperar lo perdido. Claro que semejantes retrocesos son inevitables, hasta cierto punto, en todos los procesos mentales de este orden. Pero una cosa es perder el terreno conquistado, porque sólo la práctica da perfección, y otra cosa es perderlo por veleidad mental. Solamente cuando la inestabilidad proviene de falta de firmeza mental es cuando puede decirse que existe esta Viksepa, la cual necesita tratamiento especial.

Nótese que los nueve obstáculos enumerados en este sutra son de un tipo particular; son de los que producen Viksepa y lo estorban al aspirante para practicar Dharana, Dhyana y Samadhi. Puede

haber obstáculos de otra clase también. Todo defecto serio del carácter puede convertirse en un obstáculo. Karma también puede colocar obstáculos en el camino del aspirante que hagan imposible, por el momento, la práctica de la Yoga. Apegos a objetos, a personas o a ideas, frecuentemente se interponen en el camino de muchos aspirantes a la vida de la Yoga. Esta clase de obstáculos se tratan en sus lugares apropiados. Los defectos del carácter, por ejemplo, al tratar sobre Yama-Niyama.

La razón de que Patanjali haya tratado aquí esta clase de obstáculos en particular, es que ésta es la Sección sobre Samadhi en la que trata todos los factores esenciales para comprender tan importante tema. En este sutra nos da alguna idea acerca de la naturaleza de los obstáculos que producen Viksepa, antes de tratar en los ocho sutras del 32 al 39, los diversos métodos que se pueden adoptar para superar estas tendencias.

31. Dolor, depresión, nerviosismo y respiración agitada, son síntomas de una mente distraída.

Patanjali nos da en este sutra algunos síntomas por los cuales puede reconocerse la presencia de Viksepas. El primero es el dolor. La presencia de dolor, físico o mental, siempre muestra algún defecto serio o desarmonía en un vehículo. El dolor físico es signo de enfermedad, mientras el dolor mental muestra que la mente no se encuentra en un estado natural saludable sino en una condición de conflicto interno o luchando entre deseos opuestos o bajo el dominio de las Kleshas (II-3). El dolor es un índice que la Naturaleza provee para indicarnos que algo marcha mal. Pero mientras la mayoría corre a ver al médico cuando hay algún dolor físico, muy pocos piensan en examinar su mente, o hacerla examinar, cuando los está atormentando algún dolor mental, y esto es lo que realmente necesitan.

Cuando al dolor lo acompaña una sensación de impotencia o de incapacidad para removerlo efectivamente, produce depresión; la depresión conduce luego al nerviosismo que no es sino un síntoma externo de depresión. El nerviosismo, cuando alcanza cierta intensidad, perturba la respiración, porque desorganiza el fluir de las corrientes Pránicas. Así, estos cuatro síntomas representan, en realidad, cuatro etapas sucesivas de una mente en esa condición indeseable que causa Viksepa.

Puesto que no son sino síntomas, lo adecuado para encararlos es tratar la mente por la enfermedad fundamental que la aflije. Esto implica un largo y tedioso curso de disciplina de nuestra naturaleza global, porque todas sus partes están interrelacionadas. El problema conjunto del sufrimiento y miseria lo trata Patanjali en la Sección II de una manera magistral con su teoría de las Kleshas. Quien entienda esta teoría verá claramente que no puede haber ninguna solución fácil pero efectiva al problema de la aflicción humana, excepto por medio del vencimiento de la Gran Ilusión. Mientras no se consiga esto y la mente continúe sujeta a las ilusiones de la vida inferior, el sufrimiento y la miseria han de continuar y los síntomas que reflejan la condición desordenada de la mente han de seguir apareciendo en mayor o menor grado.

Pero, como ya se ha indicado, Patanjali no está tratando en esta Sección I el problema fundamental del sufrimiento y miseria de la humanidad, sino aquellas condiciones mentales que producen Viksepa e interfieren con la práctica de Dharana, Dhyana y Samadhi. Este problema es de un orden más limitado y específico. Dichos medios se exponen en los ocho sutras siguientes.

32. Para suprimir estos obstáculos, práctica constante de una verdad o principio.

Algunos comentadores han introducido cierta mistificación

innecesaria en la interpretación de este sutra; llegan al extremo absurdo de sugerir los ejercicios recomendados en los seis sutras subsiguientes para suprimir los obstáculos y desarrollar la concentración de propósito, con métodos de practicar Samadhi. En un sentido y, puesto que la Realidad toca con la vida en todos sus puntos, teóricamente no puede haber límite en la profundidad a que podemos penetrar en la búsqueda de una verdad, y esto puede conducir a Samadhi. Pero el contexto en que se encuentra este sutra y la índole de los métodos ilustrativos que se dan en los sutras subsiguientes, no dejan lugar a dudas acerca de su significado. El objeto de estos ejercicios no es el de alcanzar Samadhi, pues eso se busca por una serie de pasos diferentes claramente definidos en la Yoga Óctuple. El objeto evidente es reversar la tendencia de la mente a correr siempre tras de una multitud de objetos del mundo externo y desarrollar la capacidad de perseguir con constancia un solo objetivo dentro del campo interno de la conciencia.

Ya se ha indicado antes que el hombre corriente carece de concentración de propósito y también de capacidad para sostener su mente dirigida hacia adentro. Estas dos cosas son indispensables para practicar Yoga, y de ahí la necesidad de que el aspirante las desarrolle en alto grado. La supresión de los obstáculos viene naturalmente cuando la concentración de propósito se ha desarrollado en un grado suficiente. Cuando un propósito dinámico llena la vida de una persona que ha estado llevando una vida sin propósito, todas sus fuerzas se polarizan y todas las dificultades, como las mencionadas en 1-30, tienden a desaparecer.

Pero es claro que el aspirante a Yogui no tan sólo tiene que adquirir la capacidad de perseguir un objetivo con energía y perseverancia, sino también buscar su objetivo en su interior. Los ejercicios que Patanjali recomienda son de tal clase que desarrollan simultáneamente estas dos capacidades.

33. La mente se clarifica cultivando actitudes de amistad hacia los felices, de compasión hacia los sufrientes, de alegría ante la virtud y de indiferencia hacia el vicio.

Al dar ciertos ejercicios alternativos para suprimir Viksepa, Patanjali comienza con dos sutras cuya importancia, en relación con este tema, no es a veces bien clara para el estudiante. En este sutra define la actitud correcta del aspirante a Yogui en las diversas clases de situaciones que pueden presentársele en sus relaciones con las personas con quienes vive.

Una de las mayores fuentes de perturbación mental está en nuestras reacciones incontroladas a nuestro ambiente, a lo que la gente hace y a las condiciones agradables o desagradables en que nos vemos envueltos. El hombre corriente no tiene ningún principio bien definido para regular estas reacciones. Reacciona de una manera fortuita conforme a sus caprichos y humor, y constantemente se halla perturbado por toda clase de emociones violentas. Ante esta situación, algunos resuelven no reaccionar de ninguna manera y, gradualmente, se vuelven fríos, duros de corazón e indiferentes con quienes los rodean.

Tales actitudes son indeseables y no pueden conducir a formar un carácter tranquilo, suave y compasivo como el que se requiere para la vida superior. La vida espiritual no puede marchar bien ni con reacciones violentas ni con indiferencia y frialdad como la que algunos estoicos extraviados aconsejan. Requiere un carácter equilibrado que regule nuestras reacciones correctamente, conforme a los motivos más elevados y en armonía con la Gran Ley.

El punto que hay que anotar bien es que el desarrollo de un carácter duro y encallecido, indiferente a la felicidad y miseria de otros, no es una solución real al problema del equilibrio mental. La liberación de perturbaciones que así se lograría sería más aparente que real. Sería artificial e iría contra la Ley de Amor. Además, existe el peligro de que

el aspirante que se deje endurecer, se deslice hacia el sendero de la Izquierda y cree para sí y los demás sufrimientos inenarrables.

Patanjali no tan sólo señala la necesidad de que el Yogui controle y regule sus reacciones, sino también fija el principio general en que debe basarse esa regulación. Principio que se deriva de las leyes psicológicas y la experiencia práctica sobre el problema de ajustamos a nuestro ambiente. Le asegura al Yogui equilibrio mental y también libertad de complicaciones. Ambas cosas las necesita para proseguir firmemente tras su objetivo. Ese principio está bien claro en este sutra; pero veamos un punto sobre el cual pueden surgir dudas en la mente del estudiante.

Patanjali prescribe indiferencia ante el vicio. A algunos puede parecerles que esto no concuerda con los ideales más elevados de la vida espiritual, y que una actitud compasiva y auxiliadora sería mejor, en tales casos, que la mera indiferencia. Esta objeción parece bastante razonable, y pueden citarse incidentes de las vidas de grandes mentores espirituales y santos, en su apoyo. Pero recordemos que la intención de este sutra no es la de prescribir un código de conducta para la gente en general, ni para los que han alcanzado la Iluminación y, por lo tanto, están en posición de servir como mentores espirituales. Es un código de conducta que se recomienda a estudiantes prácticos de Yoga que aspiran a la Iluminación. Es para el que se ha entregado a la búsqueda de un objetivo de índole extraordinariamente difícil y no puede permitirse dedicar sus energías a reformar a otros todavía.

Conforme a la tradición oriental y a su concepción de la espiritualidad, el trabajo activo en pro de la regeneración espiritual de otros viene después de que uno mismo ha alcanzado, por lo menos, cierto grado de iluminación. Si salimos a reformar a otros mientras nosotros mismos estamos atados a toda clase de ilusiones y limitaciones, no es probable que alcancemos mucho buen éxito y, más bien, podemos comprometer seriamente nuestro progreso. El aspirante a Yogui no puede fruncir el ceño ante el vicioso, porque eso tendería a

despertar odio y repercutiría indeseablemente sobre sí mismo. Tampoco puede mostrarle simpatía porque eso sería alentar el vicio. De suerte que el único camino que le queda es el de adoptar una actitud de indiferencia.

El resultado de seguir las reglas que da este sutra es clarificar la mente y suprimir una de las causas de perturbación mental en el principiante. Todas las distorsiones y complejos que el hombre medio desarrolla en sus relaciones conflictivas con los demás, deben rastrillarse para que la psique adquiera salud y armonía. De otra manera, Viksepa continuará molestándolo y hará imposible la práctica de la Yoga. Además de esta clarificación de la mente, otro requisito esencial es un sistema nervioso fuerte y reposado. El modo de asegurarlo se indica en el sutra siguiente.

34. O por la expiración y retención del aliento.

El tema de Pranayama se trata en II-49 a 53. En este sutra, Pa-tanjali se refiere únicamente a algunas prácticas preliminares que tienen sólo un objetivo limitado: la purificación de los Nadis. Estos Nadis son los canales por los cuales fluyen las corrientes Pránicas o de vitalidad en el Doble-Etérico. Si estos canales no están bien despejados y las corrientes de Prana no fluyen libremente por ellos, se producen varias clases de perturbaciones nerviosas. Estas se manifiestan principalmente en una sensación general de desasosiego físico y mental que causa Viksepas.

Esta condición puede corregirse practicando uno de los bien conocidos ejercicios para purificar los Nadis. Puesto que en estos ejercicios no entra Kumbhaka (retención interna) y no implica ningún esfuerzo violento, son bastante inofensivos aunque altamente benéficos para el sistema nervioso. Si se practican correctamente por largos períodos de tiempo, a la vez que se sigue el régimen de vida Yóguico,

el cuerpo físico se aligera y vitaliza y la mente se vuelve serena y reposada. Sin embargo, estos ejercicios no deben tomarse como variantes de la respiración profunda, la cual tiene otro efecto además del de aumentar la provisión de oxígeno en el cuerpo y así promover la salud. Ocupan un sitio intermedio entre la respiración profunda y Pranayama propiamente dicho que busca el completo control de las corrientes Pránicas en el cuerpo. Este punto se aclarará al estudiar el tema de Pranayama en la Sección II.

Debe notarse que Patanjali no considera como Pranayama estos ejercicios preliminares para la purificación de los Nadis. A Pranayama lo define en II-49 donde vemos que Kumbhaka, la cesación de inspiración y expiración, es una parte esencial de Pranayama.

35. Activar los sentidos superiores, también ayuda a estabilizar la mente.

Aquí nos da Patanjali otro medio para estabilizar la mente: absorberla en algún conocimiento sensorial superfísico. Ello puede producirse de diversos modos. Por ejemplo, concentrando la mente en ciertos centros vitales del cuerpo. Un caso típico de este método es la Yoga-Laya, en la cual la mente se concentra en sonidos superfísicos (Nada) que pueden oírse en ciertos puntos dentro del cuerpo. Este método se considera tan eficaz que ha dado lugar al desarrollo de una rama separada de Yoga. Es difícil decir hasta qué punto esta unificación de la mente con Nada puede llevar al aspirante en su búsqueda de la Realidad. Como esto es parte de la Yoga-Laya, es posible que algunos Yoguis hayan logrado avanzar considerablemente por este método. Pero es muy probable que la Yoga-Laya se fusione con la Yoga-Raja en una u otra etapa, como muchos otros sistemas menores de Yoga, y que sólo sea útil en la tarea preliminar de aquietar y tranquilizar la mente y darle al aspirante la experiencia directa de algunos fenómenos superfísicos. En todo caso, es incuestionable la utilidad de este método para superar Viksepas y preparar la mente para las etapas

más avanzadas de la práctica Yóguica.

36. También por medio de serenidad o lucidez interna.

La estabilidad mental puede obtenerse poniendo la mente en contacto con otras sensaciones o estados de conciencia superfísicos. La constitución del hombre, que incluye el cuerpo físico y los superfísicos, es muy compleja y existen muchos métodos para establecer contacto parcial entre los vehículos inferiores y los superiores. Algunos de estos métodos dependen de medios puramente artificiales, otros de la repetición de un mantra, y otros de meditaciones de un tipo particular. El método que haya de adoptar un aspirante dependerá de las tendencias que traiga de sus vidas anteriores y de la capacidad y temperamento del instructor que lo inicie en estas prácticas preliminares.

Como resultado de ese método, el aspirante puede comenzar a ver dentro de sí mismo una luz desconocida, o experimentar una gran sensación de paz y tranquilidad. Estas experiencias, aunque no son de gran significación por sí mismas, pueden aquietar la mente por su poder de atracción y producir gradualmente la serenidad y firmeza que se requieren.

Sin embargo, el aspirante debería mantener en mente el propósito de estas prácticas. En primer lugar, no debe atribuirles indebida importancia y empezar a imaginarse que está progresando mucho en la senda de la Yoga. Meramente está aprendiendo el A.B.G. de la Ciencia Yóguica. En segundo lugar, no debe permitir que estas experiencias se conviertan en una fuente de satisfacciones emocionales y mentales. Muchas personas usan estas prácticas como un narcótico para escaparse de la tensión y los esfuerzos de la vida ordinaria. Con semejantes actitudes equivocadas, esas prácticas se convierten, frecuentemente, en obstáculos en vez de ayudas en la senda del aspirante.

37. **También fijando la mente en los que han trascendido las pasiones o apegos.**

En este sutra se llama Vitaragas a los que han superado las pasiones humanas y están por encima de Raga-Dvesa (atracciones y repulsiones). Meditar en la vida y el carácter de almas así, le ayudará naturalmente al aspirante a liberarse de Raga-Dvesa y así desarrollar serenidad y firmeza mental. Es ley bien conocida que tendemos a reproducir en nuestra vida las ideas que constantemente ocupan nuestro pensamiento. Este efecto se acrecienta muchísimo si, deliberadamente, seleccionamos alguna virtud y meditamos sobre ella con constancia. Una exposición razonada de esta ley que se usa en la construcción del carácter, se encontrará en el comentario al sutra III-24.

Pero anotemos que Patanjali recomienda la meditación, no sobre una virtud en abstracto, sino sobre esa virtud como incorporada en una personalidad. Hay una razón muy clara para esto. En primer lugar, un principiante que está todavía tratando de adquirir firmeza mental no es probable que obtenga mucho beneficio de meditar sobre una virtud en abstracto. Pero el hecho de asociar a un ser amado o a una personalidad divina con esa virtud, aumenta enormemente el poder de atracción de esa virtud, y de ahí su mayor influencia en nuestra vida. En segundo lugar, el meditar seriamente sobre una personalidad así, nos pone en armonía con ella y atrae una corriente de poder e influencia que acelera nuestro progreso. El objeto de la meditación puede ser un Maestro, o un gran Instructor Espiritual, o una de las Encarnaciones Divinas.

38. **También apoyándose en conocimientos derivados de ensueños o de sueño sin ensueños.**

El método que da este sutra parece que ha sido completamente

mal entendido y muchos comentaristas han tratado de explicarlo con un cúmulo de jerigonzas. Su clave está en el significado de las dos palabras Svapna (estado de ensueños) y Nidra (estado de sueño sin ensueños). Si interpretáramos este sutra como "meditar en el conocimiento obtenido en sueños o en sueño sin ensueños", carecería de sentido. ¿Qué utilidad tendría meditar en imágenes caóticas que pasan por el cerebro en el estado de ensueño? Y aunque le concediéramos cierto valor a tales imágenes, ¿qué podríamos decir acerca del estado en que no hay sueños y la mente parece estar completamente en blanco? ¿Cómo puede un aspirante a quien perturban Viksepas utilizar la condición de la mente en blanco, para meditar sobre ella?

Lo cierto es que Svapna y Nidra no se refieren a la condición del cerebro durante el sueño, sino a los vehículos sutiles.en que la conciencia actúa mientras dormimos. Al quedar dormidos dejamos el cuerpo físico y empezamos a actuar en el siguiente vehículo más sutil. Mantenemos un contacto muy parcial con el cuerpo físico para que éste pueda proseguir sus actividades fisiológicas normales, pero la mente consciente está realmente funcionando en el vehículo más sutil. Muchas personas llamadas psíquicas tienen una capacidad natural para pasar del cuerpo físico al siguiente mundo más sutil y luego traer al cerebro físico conocimientos más o menos vagos de lo que experimentaron allí.

El hombre común, aunque está en el mismo mundo sutil durante el sueño, generalmente no puede traer ningún recuerdo de sus experiencias allí porque su cerebro no está en la condición peculiar que se requiere para ello. Si algunas imágenes mentales se transmiten, llegan mezcladas y desfiguradas por las imágenes que se producen por la actividad automática del cerebro, y el resultado es un sueño caótico y sin sentido. Algunas veces el Alma logra imprimir alguna idea o experiencia en el cerebro, y esto resulta en un sueño significativo; pero eso ocurre rara vez. Toda actividad mental de este tipo se incluye aquí en el estado Svapna.

Existe otro estado de conciencia más hondo que corresponde a un mundo todavía más sutil, al cual una persona puede pasar mientras duerme. Corresponde a los subplanos más elevados del mundo emocional o, en raros casos, a los subplanos inferiores del mundo mental. Cuando esto sucede, el cerebro físico queda completamente desligado de las actividades mentales y 'en blanco'. Este estado se llama técnicamente Nidra. En este estado, aunque el cerebro está en blanco, la mente sigue trabajando a un nivel más alto y entendiéndose con fenómenos de un orden más sutil.

Ahora bien, por entrenamiento y práctica especial es posible traer al cerebro físico un recuerdo de experiencias pasadas en esos mundos más sutiles que corresponden a los estados Svapna y Nidra. En tales condiciones, el cerebro puede transmitir las imágenes mentales sin ninguna desfiguración, y se puede tener confianza en el conocimiento obtenido bajo estas circunstancias. Cuando se puede hacer esto, uno puede reunir una gran cantidad de información útil y trabajar en esos planos más sutiles mientras duerme. La vida de vigilia se mezcla gradualmente con la vida de sueño y no hay ninguna separación abrupta como suele suceder al dejar el cuerpo o al regresar a él después de dormir.

A esa clase de conocimiento definido y útil acerca de los planos superfísicos, que puede adquirirse mientras uno duerme, es al que se refiere este sutra, y no a los sueños caóticos o a la condición de vacío que experimenta el hombre corriente. Reunir y traer este conocimiento al estado de vigilia llega a ser cuestión de absorbente interés y suministra un método de superar la condición de Viksepa. En este caso, también la mente se vuelve más y más concentrada en un propósito y se absorbe en un objeto que está en su interior.

Debe recordarse, sin embargo, que esta clase de actividad mental no tiene nada que ver con Samadhi. Está asociada con el psiquismo y difiere de éste únicamente en que es el fruto de un entrenamiento definido y, por lo tanto, el conocimiento que aporta es más útil y

confiable.

39. O por meditación que agrade.

Patanjali concluye este tema diciendo que el aspirante puede adoptar cualquier método de meditación acorde con su predilección. Esto debería aclararle al aspirante que las prácticas recomendadas por Patanjali son meramente medios para un fin definido que debe mantener siempre en mente. Cualquier otro método que sirva para estabilizar y concentrar la mente, puede adoptarse. Otra idea que está implícita en este sutra, es que el método que se aconseja para meditar conviene que esté acorde con el temperamento propio. Así se le ayuda a la mente a concentrarse, por atracción natural hacia el objeto. Un aspirante con tendencias a la percepción extrasensorial encontrará no sólo atractivo sino útil el método dado en I-38. Otro, con temperamento emocional, sentirá predilección natural por el método que se dio en I-37. Tales predilecciones son el fruto del adiestramiento y experiencias en vidas anteriores y, generalmente, señalan el "rayo" o tipo fundamental a que el individuo pertenece. Puede ser permisible un poco de experimentación para seleccionar el método, pero no se debe convertir en costumbre estar ensayando un método tras otro, pues esto agravaría el mal que se quiere curar.

40. Su potestad se extiende desde el átomo más fino hasta la infinitud más grande.

Patanjali resume en este sutra los poderes que pueden adquirirse por la práctica de la Yoga. Dice que no hay límites para ellos. Esto puede parecerle al hombre moderno una pretensión exagerada, y la desechará como un ejemplo más de las hipérboles tan frecuentes en libros orientales como los Puranas. Estará dispuesto a conceder que la Yoga confiere algunos poderes a sus adeptos; negarlo sería ir contra los hechos que están dentro de la experiencia de un gran número de

personas inteligentes. Pero pretender que el Yogui alcanza omnipotencia le parecerá una exageración absurda.

Tomado aisladamente lo que este sutra dice parece demasiado absoluto. Pero debemos recordar que Patanjali ha dedicado casi la totalidad de la Sección III a este tema de los siddhis o poderes que se adquieren por medio de la Yoga. Por lo tanto, este sutra debe leerse a la luz de lo que se dice en dicha Sección. La generalización que contiene no es, pues, una declaración incondicional, y si se la estudia junto con la Sección III y los comentarios en III-16 aparecerá bastante racional e inteligible.

41. Cuando casi se han suprimido las modificaciones de la mente, se produce la fusión conocedor-conocimiento-conocido, como en el caso de una gema transparente.

Este es uno de los sutras más importantes e interesantes de esta Sección, por muchas razones. Primera, porque arroja luz sobre la naturaleza de Samadhi como quizá no lo hace ningún otro sutra. Segunda, porque nos permite vislumbrar algo de la naturaleza de la conciencia y de la percepción mental. Y tercera, porque da una clave sobre el modo como funcionan los muchos poderes que puede ejercer el Yogui. Para entender la importancia de este sutra debemos conocer la concepción filosófica en que se basa, que es como sigue.

El Universo manifestado es una emanación de la Realidad Única y sus diferentes planos, visibles e invisibles, se han formado como por una especie de condensación o involución progresiva de la conciencia. A cada etapa de esta condensación se establece una relación sujeto-objeto entre los aspectos de conciencia menos condensados y los más condensados; los menos condensados asumen el papel subjetivo y los más condensados el papel objetivo.

La Realidad Única que constituye la base del Universo manifestado, es el único principio puramente subjetivo; todas las expresiones parciales de esa Realidad, en el campo de la manifestación, tienen un doble papel subjetivo-objetivo. Son subjetivas con respecto a las que están más densamente involucionadas, y son objetivas con respecto a las menos involucionadas. En cada punto existe la posibilidad de este encuentro de lo subjetivo con lo objetivo y, además, se establece in* mediatamente una relación definida entre los dos.

Por lo tanto, el Universo manifestado no es realmente una dualidad sino una triplicidad, y a ello se debe que toda manifestación de la Realidad a cualquier nivel o en cualquier esfera tiene tres aspectos. Estos tres aspectos son los lados subjetivo y objetivo y la relación que debe existir entre ellos. A estos tres aspectos se refiere este sutra como 'el conocedor', 'el conocimiento* y lo conocido', que podrían traducirse como el perceptor, la percepción y lo percibido. Este hecho fundamental de la manifestación, que el Uno se ha convertido en Tres, es la base de la misteriosa identidad que existe entre estos tres componentes, aparentemente diferentes, de la triplicidad.

Debido a que la Realidad Una se ha convertido en los Tres, se puede producir la fusión de los Tres en Uno. Y esta clase de fusión es la técnica esencial y el secreto de Samadhi. Esta fusión puede tener lugar en cuatro niveles diferentes de conciencia que corresponden a las etapas Vitarka, Vicara, Ananda y Asmita del Samadhi Sampraj-nata (véase esquema pág. 5). Pero el principio que sustenta la fusión de los Tres en Uno es el mismo a todos los niveles, y el resultado también es el mismo, o sea: el conocedor alcanza conocimiento perfecto y completo del objeto conocido. Antes de examinar el medio de producir esta fusión en diferentes niveles, consideremos el símil muy apto que Patanjali emplea para mostrar la naturaleza esencial de Samadhi.

Si colocamos un pequeño pedrusco sobre una hoja de papel coloreado, el pedrusco no es afectado por la luz de color proveniente del papel; se destaca como es, debido a que es impenetrable a la luz

del papel. Pero si colocamos un cristal transparente sobre la misma hoja de papel, inmediatamente vemos una diferencia en su comportamiento con respecto a la luz procedente del papel. Absorbe algo de esa luz y aparece, por lo menos parcialmente, identificado con el papel. El grado de absorción dependerá de la transparencia del cristal y de que no tenga defectos. Cuanto más perfecto sea el cristal, más completamente transmitirá la luz y quedará asimilado al papel de colores. Un cristal de perfecta transparencia y sin ningún defecto o color propio, quedará tan completamente identificado con el papel que casi desaparecerá en la luz que viene de éste. El cristal estará presente pero será invisible y emitirá únicamente la luz del papel sobre el cual está colocado.

Notemos que lo que le permite al cristal asimilarse completamente al papel es el hecho de estar libre de defectos, marcas características o cualidades. La menor traza de color en un cristal perfectamente pulido, impediría su perfecta asimilación o identificación.

El comportamiento de una mente con relación a un objeto que contempla, es muy similar al del cristal con relación al papel coloreado. Cualquier actividad o impresión o tendencia que la mente tenga, le impedirá fusionarse por completo con el objeto que quiere contemplar. Sólo cuando la mente se ha purificado del todo y ha destruido su identidad independiente, puede asimilarse al objeto de contemplación y resplandecer con la verdad pura que se oculta en ese objeto.

Consideremos brevemente los diversos factores que estorban este proceso de asimilación. Primero que todo, están las diversas tendencias, algunas casi instintivas, que imparten fuertes sesgos a la mente y la hacen fluir por ciertos canales predeterminados. Por ejemplo, la tendencia a acumular riquezas, la de complacerse en goces y atracciones y repulsiones de toda clase. Semejantes tendencias que provienen de deseos de varias clases, tienden a lanzar en la mente imágenes y tentaciones según su índole. Todas las tendencias de este tipo son las que el aspirante tratará de eliminar de su mente por la práctica de

Yama, Niyama y Vairagya.

Vienen luego las impresiones sensorias derivadas del contacto de los órganos de los sentidos con el mundo exterior. A lo largo de las avenidas de estos órganos fluye una continua corriente de impresiones hacia la mente, que la modifican de continuo en una interminable serie de imágenes. Cuando se va a practicar Samadhi hay que interrumpir estas impresiones por medio de Asana, Pranayama y Pratyahara.

Ahora, ya no le queda al Yogui por luchar sino contra la inherente actividad de la mente misma, o sea la actividad que ésta puede sostener con ayuda de las imágenes que guarda en el almacén de la memoria y su poder de arreglar esas imágenes de muchas maneras y modelos. Esta clase de actividad de la mente es la que hay que controlar y canalizar por medio de Dharana y Dhyana para poder dirigir toda la actividad mental por un solo canal.

Hecho todo lo anterior ya no queda nada en la mente, nada que pueda surgir, excepto la 'semilla' o el objeto de contemplación. Pero la mente está todavía separada de ese objeto y, mientras conserve su papel subjetivo, no puede unificarse con él. Este reconocimiento de que la mente misma es la que se interpone en el camino de identificarse con el objeto de contemplación y 'resplandecer' únicamente con la verdad oculta dentro de ese objeto, se elimina en Samadhi. El método para disolver este reconocimiento, y así poder alcanzar la perfecta fusión del conocedor con lo conocido y con el conocimiento, es el tema de los sutras subsiguientes.

Al considerar el símil del cristal colocado sobre el papel, debemos notar que aunque el cristal está libre de defectos y, por lo tanto, puede identificarse con el papel, sin embargo la luz coloreada del papel le imparte su color al cristal, de suerte que todavía no está libre de 'defectos'. Hay una influencia externa que todavía lo modifica, aunque es de índole muy sutil. Solamente cuando se coloca el cristal sobre una hoja de papel blanco podrá resplandecer el cristal con la luz blanca que incluye todos los colores en armoniosa mezcla y es el símbolo de

la Verdad Total o Realidad.

De manera similar, en el Samadhi Sabija queda todavía un 'defecto' aunque se hayan eliminado todos los demás. Este defecto es el de estar impregnado con la verdad parcial de la 'semilla' de contemplación. Comparada con la Verdad Total que integra e incluye todas las verdades parciales, esa verdad parcial de la 'semilla' actúa como un obstáculo y no deja que la mente resplandezca con la Verdad Total, mientras esa verdad parcial esté ocupándola.

Para la realización de la Verdad Total, la cual solamente puede encontrarse en la conciencia del Purusa, es necesario eliminar hasta la impresión de cualquier verdad parcial que se haya realizado en Sabija. Para ello hay que recurrir al Samadhi 'sin semilla' o Nirbija. El cristal transparente y perfecto de la mente puede entonces resplandecer con la pura y blanca luz de la Verdad.

Puede verse, pues, que en Sabija las 'modificaciones' mentales son reemplazadas por el conocimiento puro pero parcial de un aspecto particular de la Realidad, pero que en Nirbija este conocimiento puro, pero parcial, es reemplazado por la Realidad o conciencia del Purusa mismo. La mente se ha sumergido en la Realidad Una y existe allí imperceptible para irradiar únicamente su inimaginable luz.

Lo que se ha dicho aquí respecto de las condiciones que hay que llenar bien antes de que pueda producirse en Samadhi la fusión del conocedor con lo conocido, permitirá ver claro que la técnica Yóguica debe adoptarse en su totalidad y no a retazos. Si, por ejemplo, no se han eliminado los deseos ordinarios, sino apenas se han reprimido, es imposible practicar Samadhi. Esos deseos continuarán ejerciendo una presión inconsciente y lanzarán a la mente toda clase de imágenes. Así, no será posible aquel estado mental tranquilo y constante que es esencial para practicar Samadhi. Ese estado no se puede alcanzar por el mero ejercicio de la voluntad, como algunos suponen, pues ejercer el poder volitivo sobre una mente agitada, aunque sólo sea por deseos inconscientes tiene que producir tensión mental. Una mente en

tensión, aunque ésta sea casi imperceptible, no está lista para la práctica de Samadhi. La tranquilidad mental que es un pre-requisito para Samadhi, es un estado de estabilidad extraordinaria y habitual, y semejante estabilidad no puede existir donde hay tensión.

Es necesario recalcar muchas veces estos puntos porque los aspirantes que no están familiarizados con las realidades de la vida Yóguica se lanzan directamente a practicar la meditación sin la más mínima preparación, y luego empiezan a extrañarse y asombrarse de que no hacen ningún progreso. La práctica de la Yoga superior requiere una preparación completa y global que se extiende por largos períodos. Esto no significa, desde luego, que el aspirante no debe comenzar con unas pocas prácticas sencillas y, gradualmente, extenderla zona de sus esfuerzos hasta que haya dominado las lecciones preparatorias.

La palabra sánscrita Ksina que se encuentra en este sutra significa 'atenuada' o 'debilitada*. No significa 'aniquilada' o 'completamente muerta'. Al ejecutar Samyama en el Samadhi Sabija hay siempre una 'semilla' que está presente en la mente, de modo que no puede decirse todavía que la mente no tiene ninguna 'modificación*. Solamente cuando se practica Nirbija es cuando la mente ha quedado sin modificaciones. Es cierto que en la última fase de cada una de las etapas de Vitarka, Vicara, Ananda y Asmita de Samprajnata, la verdad parcial que resplandece en la mente no puede llamarse una 'modificación' en el sentido ordinario. Aun así, no puede decirse que la mente está en una condición inmodificada, pues la mente está todavía coloreada por la luz de una verdad parcial, como se explicó arriba.

El cambio desde la condición ordinaria de la mente en que continuamente están ocurriendo transformaciones, a la condición en que sólo un objeto continúa ocupando la mente, se llama Parinama en III-ll. El estado final que se alcanza en la transformación puede describirse mejor como aquel estado en el que las modificaciones mentales han quedado atenuadas o 'casi suprimidas'. Pero debiera ser obvio que esto no significa completa aniquilación o desaparición de las

modificaciones, como han sugerido algunas comentadores.

42. El Samadhi Savitarka es aquel en que están mezclados el conocimiento basado en palabras, el conocimiento real y el conocimiento ordinario basado en percepción sensoria y razonamiento, y la mente alterna entre ellos.

En el sutra anterior se discutió la naturaleza esencial de Samadhi. Pero es necesario anotar que la palabra Samadhi cubre una amplia gama de estados superconscientes de la mente que culminan en Kaivalya (véase esquema en la pág. 5). Samadhi debe alcanzarse antes de poder entrar en los campos superiores de la conciencia. Introduce al Yogui en esos campos, pero todavía le queda a éste la investigación de los mismos y el dominio de las energías que operan en ellos. Se verá, por lo tanto, que el estado mental que se define en III-3 es apenas una condición preliminar que califica al Yogui para entrar en esa tarea de investigación y control, tal como el grado de Master de una universidad califica al estudiante para entrar a un curso de investigación científica.

Los diez sutras, 42 a 51, de esta Sección I arrojan algo más de luz sobre la técnica de Samadhi que tiene que ver con la investigación y dominio de esos campos, por una parte, y con la comprensión de la Realidad que está más allá de ellos, por la otra. El Samadhi que tiene por objetivo investigar y controlar esos campos se llama Sabija y el que tiene por objetivo descubrir la realidad trascendente se llama Nirbija.

Cuando el Yogui ha dominado la técnica de Samadhi que se da en III-3 y puede ejecutar Samyama sobre cualquier cosa que pueda servir de objeto de Samyama y cuya realidad interna quiera descubrir, surge la pregunta: ¿Cómo progresar más aún? ¿Cómo utilizar el poder que

ha adquirido investigando y controlando los campos superiores de existencia con los que ahora puede establecer contacto por medio de sus vehículos superiores?

La técnica de estos estados avanzados de progreso, que se indica en los sutras 1-42 a 51, no se da en detalle porque quien no haya pasado por la disciplina de la Yoga y no haya alcanzado la etapa en que se puede ejecutar Samyama, no puede entender estas cosas, siquiera teóricamente. Estos diez sutras finales no incorporan, entiéndase bien, la técnica de las etapas superiores de Samadhi, sino apenas señalan esas etapas y su posición relativa en la línea del progreso. Sugieren, no explican. Son como el plano de un país que un viajero intenta explorar. El plano, simplemente, da la posición relativa de las diferentes partes del país y la dirección en que el viajero debe marchar para llegar a su destino, pero para explorar un país se necesita algo más que un plano.

Antes de considerar estos diez sutras, tratemos de entender la diferencia entre Sabija y Nirbija. En 1-17 se indicó que hay cuatro grados de Samprajnata. Estos cuatro grados representan los cuatro niveles distintos en que la conciencia funciona por medio de cuatro vehículos sutiles, y corresponden a las cuatro etapas de las Gunas mencionadas en II-19. En III-5 se indica también que la conciencia superior que funciona en esos niveles en un estado de Samadhi es muy diferente de la conciencia mental ordinaria que conocemos y que se llama Prajna. De ahí el nombre de Samprajnata que se da a este Samadhi. Todas estas cuatro etapas de Samprajnata están comprendidas dentro de Sabija (1-46).

¿Por qué se llama Sabija a este Samadhi? La respuesta la da el significado de la palabra bija, 'semilla'. ¿Cuál es la forma esencial de una semilla? Es un conglomerado de materia de diferentes clases arreglada en diferentes capas. La más externa de estas capas es la parte protectora y menos esencial, y la más interna o corazón es la parte real o esencial. De suerte que para llegar a la parte esencial o substancia real

de la semilla tenemos que abrir las diferentes capas una tras otra hasta llegar al corazón. Esta descripción general de una semilla mostrará lo apropiado de llamar Sabija a cualquier Samadhi del tipo Samprajnata.

En el Samprajnata siempre se efectúa Samyama (proceso de concentración, meditación y contemplación - N.del T.) sobre algún 'objeto', el cual se llama 'semilla' porque tiene diferentes niveles de significado, etc. que cubren un corazón esencial que es la realidad del objeto. Podemos entrar en contacto con las diferentes 'capas' del 'objeto' o 'semilla', abriéndola mentalmente por medio de la técnica de Samadhi. Cada etapa sucesiva de Samadhi revela ante nuestra conciencia una capa diferente y más profunda de la realidad del objeto. Continuando el proceso de Samyama a través de las sucesivas etapas llegamos finalmente a la realidad más íntima del objeto. Cada etapa de Samadhi pone al descubierto una sola capa de la realidad total oculta dentro del objeto y puede ser necesario empujar este proceso de penetración a través de todas las cuatro etapas para que se revele la realidad final del objeto. Pero aunque hay cuatro etapas de Sabija y puede ser necesario pasar por todas ellas para que se nos revele la totalidad del objeto, esto no significa que todo objeto tenga tanta complejidad que requiera el paso a través de las cuatro etapas. Algunos objetos son más complejos que otros, como se explica en el comentario sobre III-6.

Patanjali no discute detalladamente los diferentes tipos de 'semilla' sobre los cuales se puede ejecutar Samyama, ni el método de 'abrirlas', pero los sutras finales de la Sección III le darán al estudiante una idea bastante completa de la gran variedad de objetos sobre los cuales se puede meditar en Yoga. Un estudio cuidadoso de esos sutras nos dará alguna idea con respecto a los diferentes propósitos de Sabija y Nirbija y, además, alguna luz sobre la técnica de Samadhi. Nos ayudará a obtener una comprensión más clara de los dos sutras, 1-42 y 43, que son los únicos en que Patanjali ha dado alguna información precisa sobre los procesos mentales de Samadhi.

Antes de discutir estos dos sutras tratemos de considerar unas pocas conclusiones que pueden sacarse de un estudio general de los objetos o Yisayas sobre los cuales se practica Samyama, y los resultados que pueden producir. Estas conclusiones pueden enumerarse muy brevemente como sigue:

(1) Si entre dos cosas hay relación de causa y efecto, entonces al practicar Samyama sobre el efecto es posible llegar a conocer la causa, o viceversa, como se ve en III-16.

(2) Si ciertos fenómenos dejan una huella sobre cualquier medio, es posible entrar en contacto con el fenómeno reviviendo la huella por medio de Samyama, como se ve en III-18.

(3) Si cierto principio de la Naturaleza encuentra expresión en un fenómeno particular, es posible conocer directamente ese principio al ejecutar Samyama sobre el fenómeno, como se ve en III-28 y 29.

(4) Si un objeto particular es la expresión de un arquetipo, es posible obtener conocimiento directo del arquetipo al practicar Samyama sobre ese objeto, como por ejemplo en III-30.

(5) Si cierto centro del cuerpo es un órgano de un vehículo o facultad superior, se puede establecer contacto directo con ese vehículo o facultad ejecutando Samyama sobre ese centro, como en III-33 o 35.

(6) Si una cosa existe en una serie de grados de sutileza que se derivan uno del otro, se pueden conocer todos esos grados, uno tras otro, al ejecutar Samyama empezando por el grado más denso, como en III-45.

Al considerar cuidadosamente estas conclusiones, se verá que Samyama es, en verdad, un medio de pasar de la expresión externa a la realidad interna, sea cual fuere la relación que exista entre las dos. Puesto que la realidad interna de todos los objetos está contenida en la Mente Divina, y el objeto de Samyama en Sabija es conocer esta realidad, se deduce que lo que el Yogui hace en Samyama es sondear dentro de su propia conciencia hasta llegar al nivel de la Mente Divina

en donde se encuentra la realidad del objeto. La 'semilla' sobre la cual se medita, determina la línea a lo largo de la cual tiene que sondear. Esto puede ilustrarse por medio de la Fig. 5 (pág. 7)

En esta Figura, A B y C son objetos que pueden servir como 'semillas' en Sabija y A' B' y C, respectivamente son las realidades de esos objetos que se pueden encontrar por medio de Samyama. La letra O es el Centro de la Conciencia Divina. Puede verse que, en cualquier caso, el proceso esencial es el mismo, o sea, ir de la periferia a lo largo de un radio hacia el centro hasta encontrar el círculo intermedio. Como diferentes objetos están representados por puntos diferentes en el círculo externo, hay necesidad de proceder a lo largo de radios diferentes hacia el centro. Al avanzar de esta manera, la conciencia entra en contacto automáticamente con la realidad del objeto cuando alcanza el nivel de la Mente Divina. De suerte que es la 'semilla' la que determina la dirección a lo largo de la cual la conciencia tiene que adentrarse para alcanzar la realidad correspondiente en la Mente Divina. La 'semilla' no produce diferencia alguna en cuanto al proceso esencial de Samyama, sino en cuanto a la línea que la conciencia ha de seguir hacia la Realidad del objeto.

En Nirbija el objetivo del Yogui es el Centro de la Conciencia Divina, representado por O en esta Figura. Para alcanzar dicho Centro el Yogui debe avanzar a lo largo de un radio y cruzar los estados de conciencia intermedios. Por eso es que Nirbija no puede venir sino después de Sabija, o sea cuando se han cruzado todas las etapas de Samprajnata.

Despejado así el terreno, hasta cierto punto, pasamos ahora a considerar este sutra que arroja luz sobre la técnica de 'abrir la semilla' de Sabija. Este sutra se refiere al proceso mental implicado en la primera etapa de Samadhi y puede comprenderse mejor relacionándolo con un objeto concreto con nombre y forma. Estamos tan acostumbrados a dar por sentadas todas las cosas que caen dentro del campo de nuestra experiencia, que jamás les prestamos atención a los misterios que

se ocultan dentro de los objetos más sencillos.

Todo objeto físico perceptible por medio de nuestros órganos sensorios es, en realidad, un conglomerado de varias clases de impresiones mentales que pueden clasificarse, hasta cierto punto, por medio de un análisis mental basado en lo que sabemos de la percepción sensoria y otros hechos que la Ciencia ha descubierto. A manera de ilustración tomemos un objeto concreto sencillo, como una rosa. Lo que conocemos de la rosa es una mezcla en la que entran factores como éstos:

(1) Tiene un nombre que se le ha dado arbitrariamente y no guarda relación natural alguna con el objeto.

(2) Tiene forma, color, olor, etc., que podemos percibir por medio de nuestos sentidos. Variarán de una rosa a otra pero hay un número mínimo de cualidades que son comunes a todas las rosas y que hacen de una rosa una rosa.

(3) Es una combinación particular de ciertos átomos y moléculas (o electrones) distribuidos, de cierta manera, en el espacio. La imagen que se forma en nuestra mente sobre la base de este conocimiento científico es bastante diferente de la que se deriva de los órganos sensorios.

(4) Es un ejemplar particular de un arquetipo. Toda rosa que se abre se conforma a la rosa arquetípica.

Al considerar estos factores, el estudiante podrá ver cómo están de mezcladas nuestras ideas, incluso con respecto a objetos comunes que tocamos a diario. Nuestro conocimiento del objeto real está mezclado o confundido con imágenes mentales de muchas clases. No podemos separar el conocimiento puro de esas imágenes mentales por procesos ordinarios de análisis o razonamiento mental. El único modo como puede lograrse esta separación es por m edio de la meditación o Samyama sobre el objeto y fusionando la mente con él como se explicó en 1-41.

El conocimiento puro, real e interno del objeto, queda entonces aislado del conocimiento mezclado externo, y el Yogui puede así conocer el objeto real por la unificación de su mente con él.

Es obvio que en este proceso de "conocer por fusión' debe haber dos etapas. En la primera, hay que separar en sus diferentes componentes el conocimiento heterogéneo del objeto. Todos esos constituyentes, internos y externos, están presentes pero en un estado indiferenciado y confuso; hay que disolverlos o separarlos hasta que queden claramente definidos y diferenciados. En la segunda etapa, la mente se fusiona con el conocimiento puro que se ha logrado en la primera etapa. En este proceso de fusión selectiva, todos los demás constituyentes que provienen de la memoria desaparecen automáticamente y, entonces, la mente resplandece con el conocimiento puro del objeto, únicamente. Este sutra 1-42 se refiere a la primera etapa y el 1-43 a la segunda.

Consideremos ahora la significación de las palabras empleadas en este sutra para indicar esa disolución y diferenciación del conocimiento compuesto de un objeto, en sus constituyentes claramente definidos. La palabra con que comienza, Tantra, se refiere al estado de Samadhi descrito en el sutra anterior. Indica que este proceso de disolución se efectúa en un estado de Samadhi y no puede lograrse por un proceso ordinario de análisis mental. Tan sólo cuando la mente ha quedado completamente aislada de influencias externas y ha alcanzado el estado de concentración de Dhyana, puede acometerse con éxito este problema de disolución.

Las palabras Sabda-Artha-Jnana definen las tres categorías de conocimiento que están inextricablemente mezcladas en la mente humana común y que no pueden separarse sino en Savitarka. Sabda se refiere al conocimiento que se basa solamente en palabras y no está conectado con el objeto en consideración. Mucho de nuestro pensar es de esta índole superficial, basado meramente en palabras y sin contacto alguno con el objeto. Artha se refiere al verdadero conocímiento

del objeto o a su sentido real que el Yogui quiere alcanzar. Jnana se refiere al conocimiento ordinario basado en la percepción sensorial y el razonamiento mental.

La frase final de este sutra se refiere a la situación de no ser capaz de distinguir claramente entre estos tres tipos de conocimiento: la mente alterna entre ellos o revolotea de uno a otro. Esta alternación es inevitable mientras no se hayan separado las tres clases de conocimiento en tres capas distintas, sino que sigan mezcladas y 'confundidas'. La Figura 6 (Pág. 7) quizá ayudará a comprender esa disolución progresiva de las tres clases de conocimiento. Se verá en ella que, mientras en el primer paso Sabda cubre totalmente a los otros dos tipos de conocimiento, la disolución progresiva da por resultado la completa separación de los tres en el último paso.

Los que estudian ciencias encontrarán útil también la analogía de una emulsión, para entender esta progresiva disolución. Si dos líquidos inmiscuibles se sacuden vigorosamente, es posible preparar una emulsión en la que ambos parecen quedar en una condición homogénea, aunque realmente permanecen separados. Si se deja reposar la emulsión por algún tiempo, los dos líquidos se separarán gradualmente en dos capas. Esta analogía es especialmente apta porque la ausencia de agitación es lo que conduce a la separación, tal como en Savitarka, la extrema tranquilización de la mente, es en realidad lo que produce la separación de las diferentes clases de conocimiento.

Cuando se han separado los diferentes componentes mentales y se ve su correcta relación, entonces ya no puede haber confusión o alternar del uno al otro. La confusión y el consiguiente Vitarka (véase III-17) se deben a que se confunden unos con otros y no está definido el campo propio de cada uno. Cuando se clarifica el cuadro mental y se ve cada componente en su recta perspectiva, Vitarka tiene que terminar.

43. Al clarificarse la memoria, cuando la mente pierde su naturaleza esencial y sólo resplandece el conocimiento real del objeto, se alcanza el Nirvitarka.

La etapa de Savitarka que se describió en el sutra anterior prepara el terreno para la de Nirvitarka. El estado confuso de la mente, en el que estaban mezclados diferentes tipos de conocimiento, se ha convertido, gradualmente, en un estado clarificado, en el que los tres tipos de conocimiento están separados y son claramente discernibles. A esto lo llama este sutra 'clarificación de la memoria'. ¿Por qué se llama así?

Para comprender la razón de que se use la palabra 'memoria' en este caso, recordemos el sutra 1-6 que clasifica las modificaciones mentales en cinco tipos y 'memoria' es uno de ellos. Si comprendimos la base de esta clasificación, veremos que la modificación mental en Savitarka cae bajo 'memoria'. Como la mente del Yogui queda compjetamente aislada del mundo exterior, la modificación no puede caer bajo 'conocimiento cierto'. Como no está dormido, sino perfectamente consciente, tampoco puede caer bajo 'sueño'. Como está meditando sobre un objeto definido cuya realidad trata de conocer, y no sobre una cosa imaginaria, la modificación tampoco cae bajo 'fantasía'. En realidad, la modificación es del orden de 'memoria' porque es una reproducción mental de algo que se ha experimentado antes. Por eso, Patanjali llama a este proceso 'clarificación de la memoria'.

Cuando la memoria ha quedado clarificada, la mente está lista para el paso siguiente, o sea el de reducir su naturaleza esencial hasta el último límite. Este proceso mental que aquí se llama 'perder su naturaleza esencial' se explica en el comentario a III-3 y no es necesario tratarlo aquí. Pero se pueden indicar dos puntos al respecto. El primero es que la pérdida de la propia naturaleza esencial, o disolución del conocimiento de sí mismo, solamente puede venir después

de disolverse el conocimiento compuesto y complejo del objeto en sus tres componentes claramente definidos. Por eso dice Patanjali 'al clarificarse'. El segundo punto es la expresión 'como que' aplicado a esta pérdida. Lo usa para significar que, aunque la mente parece que ha desaparecido, continúa activa. El hecho de que el 'objeto resplandece' en ella, muestra que la mente está activa. Es tan sólo su naturaleza subjetiva la que 'como que' ha desaparecido en el objeto, produciéndose así una fusión entre lo subjetivo y lo objetivo, la cual es necesaria para alcanzar el estado de Samadhi. Esta fusión es la que hace desaparecer los otros dos constituyentes, Sabda y Jnana, conocimiento puro o 'naturaleza esencial' del objeto. Entonces se ve el objeto en su realidad desnuda.

El uso de la palabra 'resplandece' para describir que la mente queda llena del 'conocimiento real del objeto', se deduce naturalmente del símil usado en 1-41 para ilustrar la fusión de lo subjetivo con lo objetivo. La mente, aunque en sí misma es imperceptible como la gema transparente, sin embargo resplandece con la luz del conocimiento real del objeto.

El uso de la palabra Nirvitarka para describir un estado de Sa-madhi en el que no hay ningún Vitarka, también requiere alguna explicación. Al Samadhi descrito en el sutra anterior se lo llama Savi-tarka porque conlleva Vitarka. ¿Por qué usar la palabra Nirvitarka para un Samadhi en el que no hay ningún Vitarka?, simplemente para ligarlo con la naturaleza del estado precedente. Cuando uno dice que ha descargado su mente, indica no solamente que ya no hay carga alguna en ella sino que sí la hubo antes. Se quiere indicar, pues, en este sutra, que al estado que se indica se llega después de pasar por el estado Savitarka y es meramente la consumación de él. La conciencia sigue funcionando al mismo nivel y en el mismo vehículo, aunque ha alcanzado el límite máximo en lo que concierne al conocimiento acerca del objeto en ese plano. Todo cambio posterior en este estado no puede ser sino una repetición del mismo, como se explica en II1-12. Tan sólo practicando la 'inhibición' puede la conciencia pasar al siguiente vehículo y

comenzar una nueva serie de cambios a un nivel superior.

Una pregunta interesante que puede surgir en la mente del estudiante es: ¿Quién produce la fusión de lo subjetivo y lo objetivo y también las transformaciones que tienen lugar en las etapas posteriores de Samadhi? Mientras Vitarka está presente, puede suponerse que las transformaciones tienen lugar por la actividad de la mente subjetiva. Pero, ¿quién suministra la fuerza directriz y propulsora después de que la mente subjetiva se ha sumergido en el objeto? Lo hace, obviamente, el Purusa que a todo momento está presente en el trasfondo y que es el amo de la mente como se indica en IV-18. La mente, en sí misma, es inerte, lo que la dota no sólo con la capacidad de percibir sino también con la voluntad de cambiar, es la constante presencia del Purusa en el trasfondo. La mente es siempre un instrumento. El verdadero Espectador y Actor es siempre el Purusa, de suerte que cuando la mente inferior se funde con el objeto en Nirvi-tarka, es el Purusa trabajando en sus principios superiores el que realmente está mandando y él es, finalmente, responsable por las transformaciones continuas y delicadas que ocurren en las etapas posteriores de Samadhi. En efecto, a través de todo el desenvolvimiento continuo que tiene lugar en Yoga hasta alcanzar Kaivalya, es al Purusa a quien hay que considerar como el guía de la evolución.

Este último punto de vista no está de acuerdo con la filosofía Samkhya que considera al Purusa como un mero 'Espectador'. Pero la técnica Yóguica no se basa únicamente en la filosofía Samkhya y sería ininteligible si no le otorgara un papel guiador al Purusa.

44. Con lo anterior quedan explicados también Savicara, Nir-vicara y otros estados más sutiles.

La dificultad para comprender Samadhi, aun en la etapa más inferior, Savitarka-Nirvitarka, a pesar de que vivimos en un mundo

de nombres y formas y conocemos bastante el funcionamiento de la mente concreta, nos debería facilitar entender por qué Patanjali no ha tratado en detalle las etapas superiores de Samadhi y ha dispuesto de todo el asunto en dos sutras.

Lo que este sutra nos indica es que los procesos Savikara, Nirvicara y otros superiores, son análogos a los de Savitarka-Nirvitarka; es decir, que el Samadhi relacionado con objetos aún más sutiles comienza ejecutando Samyama sobre el aspecto más externo del objeto, que es el más complejo, y termina con el aislamiento del objeto en su verdadero estado que es el más simple.

La progresiva involución de la conciencia en materia, va acompañada generalmente por una creciente complejidad de las funcionas. El proceso reverso de liberar la conciencia de las limitaciones de materia significa simplificar las funciones. Un ejemplo arrojará luz sobre este principio general. El proceso de percibir un mundo externo requiere el uso de órganos sensorios en el plano físico en el que hay un órgano sensorio distinto para cada Elemento. Pero en los planos espirituales la percepción tiene lugar por medio de una facultad que se llama Pratibha que desempeña las funciones de todos los cinco órganos sensorios de una manera integrada.

La clara comprensión de este principio fundamental nos ayudará a comprender el papel de Samadhi en este proceso de revelar los aspectos más sutiles y profundos de los objetos en el Universo manifestado. Lo que hace Samadhi es reversar la involución de la conciencia, y esto revela automáticamente los aspectos más sutiles de los objetos. Lo que en realidad hace el Yogui es sondear más y más hondo en su propia conciencia. Esto pone en acción las facultades más amplias de los planos más sutiles, que es lo único que puede revelar los aspectos más delicados de los objetos. Lo que el intelecto se esfuerza hasta el máximo para comprender, sin mucho éxito, se torna evidente a la luz de las facultades superiores. Por eso es que Patanjali no trata de explicar cuestiones que, en realidad, están más allá de la comprensión del

intelecto cerebral.

45. La capacidad de Samadhi en cuanto a objetos sutiles se extiende hasta el estado más sutil de las Gunas.

Siendo así que objetos diferentes son de distinta sutilidad, ¿cómo se pueden clasificar estos grados de sutileza?. Se pueden clasificar asignándolos a los planos en que existen. Pero por razones indicadas en I-17, Patanjali ha adoptado una base funcional y no estructural para clasificar los fenómenos, y así los grados de sutileza se han clasificado conforme a las etapas de las Gunas que se dan en II-19. Como allí se trata completamente este tema, no es necesario discutirlo aquí. Puede indicarse, sin embargo, que según la Samkhya todos los objetos son el resultado de diferentes combinaciones de las Gunas y, por lo tanto, es perfectamente lógico clasificar los objetos en cuatro categorías conformes con los cuatro grados de las Gunas. La última etapa de las Gunas se llama Alinga, y es a la que se refiere este sutra como 'la más sutil'.

46. Las etapas correspondientes a objetos sutiles constituyen solamente Samadhi Sabija.

Todos los objetos dentro del campo Prakrítico o material, sobre los cuales se puede ejecutar Samyama para descubrir su realidad relativa, se resumieron en el sutra I-45. Al Samadhi que trata con objetos de esta clase se lo llama Sabija por razones que se explicaron en I-42. Todo objeto sobre el cual se practica Samyama, ya sea denso o sutil, se llama técnicamente una 'semilla'. De suerte que puede decirse que todo Samadhi Sabija es objetivo, mientras el Nirbija es subjetivo pues en él no hay ningún objeto o 'semilla' sobre el cual meditar. El

Buscador mismo es el objeto de su búsqueda. El Vidente que ha conquistado la capacidad de ver realmente todos los objetos dentro del ámbito de Prakriti quiere ahora verse a sí mismo como realmente es.

Por lo tanto, lo que distingue a Sabija de Nirbija es la presencia de un objeto Prakrítico cuya realidad hay que descubrir. En Nirbija el objetivo 'sin objeto' es el Purusa que está más allá del campo de Prakriti. El es el Buscador y a la vez el objeto de la búsqueda. En Sabija también él está buscándose a sí mismo, pero un velo muy tenue oscurece todavía su visión. En Nirbija él intenta rasgar este último velo para obtener una visión completa y sin obstáculos de sí mismo. Esto es lo que se llama Realización Directa.

47. Al alcanzar la máxima pureza del Nirvicara, alborea la lucidez espiritual.

Este sutra traza una distinción entre las etapas inferior y superior de Samadhi y recalca que la espiritualidad no está necesariamente asociada con todas las etapas. Ya vimos antes que Sabija comienza en el plano mental inferior y su competencia se extiende hasta el plano Atmico. ¿En qué punto de estas etapas sucesivas de Samadhi empieza a alborear en la conciencia la luz de la espiritualidad? Para poder contestar esta pregunta debemos recordar que el intelecto es el principio separativo y constrictivo que tuerce la visión del hombre, y es culpable de las ilusiones comunes de la vida inferior.

Mientras la conciencia funciona únicamente dentro del campo del intelecto, permanece atada por esas ilusiones. Aunque el Samadhi dentro de ese campo intelectual revela el aspecto inferior de la Realidad que se oculta en los objetos sobre los cuales se medita, no necesariamente otorga la percepción de las verdades superiores de índole espiritual; por ejemplo, no da una visión de la unidad fundamental de la vida. Es concebible, por ejemplo, que un científico descubra muchas de las verdades del mundo físico por medio de Samadhi y, sin

embargo, continúe absolutamente inconsciente de las verdades espirituales más profundas. Algunos de los siddhis o poderes inferiores como los que se tratan en III-28-32 se pueden obtener de esta manera. De hecho, aquellos a quienes se llama Hermanos de la Sombra son Yoguis hábiles en la técnica de la Yoga inferior e indudablemente poseen muchos de los siddhis inferiores. Pero su capacidad está confinada dentro del campo del intelecto y permanecen ignorantes de las verdades superiores de la existencia. Su actitud egoísta y sus medios impropios les impiden entrar en los campos más profundos y espirituales de la conciencia para poder adquirir verdadera sabiduría e iluminación espiritual.

Este sutra señala que la lucidez espiritual comienza a iluminar la mente cuando el Yogui ha alcanzado la última etapa de Nirvicara y está en el terreno que separa el intelecto del siguiente principio espiritual superior, Buddhi o Intuición. En esta etapa la luz de Büddhi, que es la fuente de sabiduría y espiritualidad, empieza a verter su esplendor sobre el intelecto. Iluminado el intelecto de esta manera, deja de ser un esclavo del Yogui inferior y se convierte en un instrumento voluntario del Yo superior que trabaja por medio de Atma-Buddhi-Manas, pues las desfiguraciones e ilusiones que se asocian con el intelecto no están realmente en el intelecto sino que se deben a carencia de iluminación espiritual. Un intelecto iluminado por la luz de Buddhi y controlado por Atma es un instrumento grandioso y potente que los mismos Adeptos usan constantemente en su trabajo.

48. En ese estado superior, la conciencia da testimonio de lo Verdadero y Justo.

El sutra anterior indicó la etapa en que la conciencia puramente intelectual se convierte en conciencia espiritual por Samadhi. Este sutra muestra un atributo importante del nuevo tipo de conciencia espiritual. Consiste en dar testimonio de lo Verdadero y Justo. Esto lo expresa en la palabra sánscrita Ritambhara, derivada de dos raíces:

Ritam que significa 'lo Recto o Justo' y Rhar que significa 'dar testimonio' o 'sostener'.

Existen en las escrituras de los hindúes dos palabras de significación muy profunda que generalmente se usan juntas por ser correlativas: Ritam y Satyam. Aunque a veces se usan como sinónimas, hay una sutil diferencia en su significado que algunos difícilmente captan. Para comprender esto hemos de recordar la bien conocida doctrina de la filosofía oriental según la cual el Universo, visible e invisible, es una manifestación de una Realidad o Espíritu Divino que mora en él y que es la causa y fuente primordial de todo cuanto tiene tugar en términos de tiempo y espacio. A esa Realidad se la menciona como Sat y su existencia en el Universo se manifiesta de dos modos fundamentales. En primer lugar constituye la Verdad, o la esencia misma de todas las cosas, y se la llama Satyam. En segundo lugar, determina el curso ordenado de todo, tanto en lo material como en lo moral, y se la llama Ritam.

Satyam es, pues, la verdad relativa que sostiene la manifestación y constituye las realidades de todas las cosas; y Ritam es el orden cósmico que incluye todas las leyes naturales y morales o espirituales, las cuales son eternas e inviolables. Satyam y Ritam son, por lo tanto, dos aspectos de Sat en manifestación, el uno estático y el otro dinámico. Son inseparables, y juntos constituyen el fundamento mismo del Universo manifestado. La conciencia a que se refiere este sutra es la que da testimonio de lo Verdadero y Justo que sostiene la manifestación. Todo cuanto se percibe a la luz de esta conciencia debe ser Verdadero y Justo.

Al comentar el sutra anterior se habló de la influencia desfiguradora del intelecto y de cómo el intelecto, sin la iluminación de Buddhi, es incapaz de percibir las verdades más hondas de la vida. Consideremos brevemente el modo como opera este oscurecimiento producido por el intelecto.

En nuestra búsqueda de conocimiento queremos encontrar la

Verdad como un todo, pero el intelecto no nos deja verla sino por partes. Así, el conocimiento que derivamos por medio del intelecto nunca es perfecto ni puede serlo. El modo como el intelecto produce esta fragmentación de la Verdad y nos impide ver las cosas como son, se comprende solamente cuando trascendemos al intelecto en Sa-madhi y penetramos en los campos más profundos de la conciencia que están más allá del intelecto. Por medio del intelecto, no solamente no vemos nada como un todo sino que tampoco vemos nada en su correcta perspectiva y relación con otras cosas y otras verdades que existen al mismo tiempo. Todo esto da por resultado que exageremos la importancia de verdades parciales, que usemos mal el conocimierf-to de energías naturales, que adoptemos medios torcidos para lograr fines rectos, y tantísimos otros males de nuestra civilización moderna basada en el intelecto. Esta falta de totalidad y de perspectiva es característica de todo conocimiento y actividad basados en un intelecto desprovisto de sabiduría.

El conocimiento que se obtiene en Samadhi, cuando la luz de Buddhi ilumina la mente, está libre de error y duda y, además, está relacionado con la Ley Cósmica que gobierna la manifestación. Se basa no tan sólo en lo Verdadero sino también en lo Justo, por eso se dice que la Conciencia que funciona en estas etapas superiores de Samadhi 'da testimonio de lo Verdadero y Justo'. El conocimiento que el Yogui obtiene es perfectamente cierto y, además, él es incapaz de usarlo mal como suele suceder con el conocimiento que s/í obtiene por la sola vía del intelecto. La vida y la acción basadas en semejante conocimiento, deben ser rectas y justas y acordes con la Gran Ley que gobierna todo el Universo.

49. El conocimiento basado en revelación o inferencia, es distinto del conocimiento directo que se obtiene en los estados superiores de conciencia, porque está confinado a un sólo objeto o aspecto en particular.

En el sutra anterior se señaló una característica prominente de la nueva conciencia que alborea al refinarse el Nirvicara. Este otro sutra clarifica aún más la distinción entre el conocimiento intelectual y el intuitivo. Como se indicó en I-7, hay tres fuentes de conocimiento correcto: conocimiento directo, inferencia y testimonio. Las tres operan en el campo del intelecto, sin embargo, el conocimiento directo desempeña un papel muy limitado en este campo, porque está confinado a los informes inseguros que se reciben por medio de los órganos sensorios. Estos informes, por sí solos, no nos dan un conocimiento correcto y hay que compararlos y corregirlos constantemente por los otros dos métodos mencionados. Vemos que el Sol se levanta en el Oriente todas las mañanas, cruza los cielos y se hunde en el Poniente; pero, por inferencia, sabemos que eso es una simple ilusión y que el Sol parece moverse debido a la rotación de la tierra sobre su eje. De igual manera, el mundo familiar de formas, colores, etc. que percibimos sensorialmente, no tiene existencia real. Es un entrejuego de átomos, moléculas y diversas clases de energías que la Ciencia ha descubierto.

Difícilmente nos damos cuenta del papel que la inferencia y el testimonio desempeñan en nuestra vida, hasta que tratamos de analizar nuestros conocimientos ordinarios y los medios de obtenerlos. Estos dos medios de obtener y corregir el conocimiento son peculiar-mente intelectuales, y no se necesitan en los campos superiores que trascienden al intelecto. Una persona que tenga que investigar objetos en un cuarto totalmente oscuro, tiene que palparlos con cuidado, pero no

tiene que adoptar este método crudo de investigación si logra conseguir una luz. Entonces puede verlos directamente. El conocimiento en los planos espirituales que están más allá del intelecto, no se basa ni en inferencia ni en testimonios sino únicamente en el conocimiento directo. Pero este conocimiento directo no es como el que se obtiene por medio de los órganos sensorios, ni está sujeto a error, ni requiere corrección por medio de inferencia o testimonio.

Veamos ahora la frase 'está confinado a un solo objeto o aspecto en particular'. Ya se ha indicado que el intelecto no puede captar sino una sola cosa a la vez, ya sea un objeto o un aspecto de un objeto. Esta fragmentación del conocimiento, esta incapacidad para ver sobre el trasfondo del conjunto, es la máxima limitación de la percepción intelectual. En cambio, la percepción intuicional está libre de esta limitación. En los campos superiores de conciencia, cada objeto se ve no aislado sino como una parte de un todo en el cual todas las verdades, leyes y principios tienen su lugar apropiado.

El intelecto es como un telescopio que puede dirigirse solamente a una estrella particular y permite verla aislada de todas las demás estrellas. La conciencia intuicional es como el ojo que puede contemplar la totalidad del firmamento simultáneamente y en correcta perspectiva. Esta analogía no es perfecta, pero puede ayudar a captar la diferencia entre los dos tipos de conciencia.

La necesidad de aprovechar la ayuda de la inferencia y del testimonio se debe a la insuficiencia del conocimiento directo, y esta insuficiencia se debe a que no percibimos la totalidad sobre el trasfondo. Es cierto que el conocimiento intuicional a veces no es perfecto y carece de la precisión y detalle del conocimiento intelectual, pero, hasta donde llega, está libre de la posibilidad de error y distorsión. Una luz opaca en un salón grande puede que no muestre con claridad lo que hay allí, pero permite ver las cosas en su recta proporción y perspectiva. A medida que la luz se intensifica se ven todas las cosas con más claridad, pero en la misma proporción y perspectiva. Por otra parte,

una persona que en la oscuridad vaya palpando un objeto tras otro, puede formarse una idea totalmente falsa con respecto a cualquier objeto, y tendrá que revisar sus conclusiones inciertas constantemente y, a veces, drásticamente.

50. La impresión producida por el Sabija estorba otras impresiones.

En Sabija la mente se moldea siempre sobre un patrón particular, determinado por la 'semilla' objeto de Samyama. Tan completo es el control de la voluntad sobre la mente, que impide cualquier distracción externa que pueda producir la más ligera alteración en la impresión causada por el objeto. La naturaleza del objeto será diferente según la etapa de Samadhi, pero siempre estará presente un objeto, y esto impide que otras ideas se posesionen de la mente. Incluso en la vida ordinaria encontramos que cuando la mente está pensando profundamente en alguna línea particular, es muy difícil que penetre cualquier otra idea que la distraiga. Cuanto más profunda sea la concentración, mayor será la dificultad para que cualquier idea distinta penetre en la mente. Pero tan pronto como la voluntad deja de controlar y la mente queda libre, empiezan a aparecer en la mente consciente toda clase de ideas que se mantenían en el subconsciente en suspenso.

Algo semejante, aunque a un nivel más profundo, ocurriría sí la impresión creada por la 'semilla' en Samprajnata se borrara antes de adquirir la capacidad de mantener la mente alerta y concentrada en el 'vacío'. El súbito ingreso de ideas de todas clases, de una manera incontrolada, por culpa del 'vacío' producido, podría llevar a complicaciones serias.

Se verá, por lo tanto, que Samprajnata no es solamente un medio para adquirir conocimiento y poder en los diferentes campos de Prakriti, sino también para alcanzar el objetivo final de la Realización Directa. Solamente después de practicar Samprajnata en

grado suficiente, se puede practicar el correspondiente Asamprajnata, y sólo cuando se ha practicado suficientemente el Sabija en sus cuatro etapas, se puede practicar el Nirbija.

Esta aclaración debería servir para desvanecer el concepto falso que reina entre ciertos aspirantes super-entusiastas, de que se puede bucear directamente en los campos de la Realidad sin pasar por una larga y tediosa disciplina, para adquirir la capacidad de ejecutar Samyama sobre cualquier objeto. ¡El problema de la vida espiritual y la Realización Directa sería facilísimo si los aspirantes no tuvieran que hacer más que sentarse y vaciar sus mentes!

51. Al suprimir aun eso gracias a la inhibición de todas las modificaciones, se alcanza el Nirbija.

Cuando se ha desarrollado la capacidad de ejecutar Samyama y el Yogui puede pasar fácilmente a la última etapa de Sabija que corresponde a la etapa de Samprajnata-Asmita (I-17) y a la etapa Alinga de las Gunas (II-19), queda listo para dar el último paso, o sea, trascender totalmente el campo de Prakriti y alcanzar la Realización Directa.

En la etapa Asmita la conciencia está funcionando en la forma más sutil de la mente y la Iluminación ha alcanzado la intensidad más alta. Pero como la conciencia está todavía en el campo de Prakriti debe estar limitada hasta cierto punto. Se han retirado los velos de ilusión, uno tras otro, pero todavía queda un velo final, casi imperceptible, que impide la completa Realización Directa. El objeto de Nirbija es retirar este último velo.

En las primeras etapas de Samprajnata el abandono de la 'semilla' lleva al alborear de la conciencia en el siguiente plano más sutil. Pero después de que se ha alcanzado la etapa Asmita, y la conciencia está centrada en el plano Atmico, el abandono de la 'semilla' hará alborear la conciencia en el plano mismo del Purusa. La luz que hasta

esta etapa estaba iluminando otros objetos, ahora se ilumina a sí misma, pues se ha retirado más allá del campo de estos objetos. El Vidente está ahora establecido en su propio Ser (I-3).

Es imposible imaginar este estado en que la luz de la Conciencia se ilumina a sí misma en vez de iluminar otros objetos externos a ella. Pero, por lo menos, no deberíamos cometer el error de imaginarlo como un estado en el que el Yogui se encuentra inmerso en un mar de nebulosa felicidad y conocimiento. Cada etapa sucesiva en el desenvolvimiento de la conciencia aumenta tremendamente la lucidez y claridad y atrae un influjo adicional de saber y poder. Por lo tanto, es absurdo suponer que en la última etapa que marca el climax de este desenvolvimiento, la conciencia pueda caer, repentinamente, en un estado vago y nebuloso.

Lo que nos impide comprender, siquiera en alguna medida, este estado, son las limitaciones de nuestros vehículos por cuyo medio tratamos de visualizarlos. Cuando las vibraciones del sonido se hacen muy rápidas aparecen como silencio. Cuando las vibraciones de la luz se vuelven muy finas aparecen como oscuridad. De modo semejante, la naturaleza extremadamente sutil de esta conciencia, trascendente de la Realidad, aparece ante la mente como un vacío.

Esta explicación debería permitirle al estudiante entender con claridad la relación entre Nirbija y Asamprajnata. Verá que Nirbija no es otra cosa que la última etapa de Asamprajnata. Difiere del Asamprajnata que lo precede en que no existe ningún nivel más hondo de Citta adonde pueda retirarse la conciencia. Cualquier retirada más debe ser ahora al interior de la conciencia del Purusa mismo. La conciencia del Yogui está ahora como suspendida al borde del universo manifestado y tiene que saltar del último apoyo en el campo de Prakriti al Océano de la Realidad. El Yogui es como un nadador situado sobre un alto risco que domina el mar, salta de un borde a otro hasta llegar al punto más bajo desde donde tiene que lanzarse directamente al mar- Ese último salto es diferente de todos los anteriores en

que lo lleva a un medio enteramente distinto.

Se llama Nirbija a este Samadhi, no tan sólo porque no hay 'semilla' alguna en el campo de la conciencia sino también porque en este tipo de Samadhi no se crea ninguna tendencia o Samskara nueva. Ya en I-42 citamos la característica de una 'semilla', o sea la de su complejidad y multiplicidad de capas, de donde se deriva su nombre de 'semilla', un objeto de Samyama. Pero otra característica de una semilla es la de reproducirse cuando se la siembra. Esta capacidad potencial de reproducirse bajo condiciones favorables se encuentra también en las 'semillas' de Samprajnata.

Pero en Nirbija, como no hay ninguna 'semilla', no se pueden formar Samskaras. Además, las antiguas Samskaras de Sabija se disipan gradualmente por el Desapego Supremo o Renunciación o Para-Vairagya, y por el contacto parcial con el Purusa (IV-29). La conciencia se libera gradualmente para funcionar sin el recargo de Samskaras que tiendan a llevarla de nuevo al campo de Prakriti. Por lo tanto, Nirbija no es solamente un medio de trascender el campo de Prakriti, sino también de agotar las Samskaras sutiles que todavía quedan y que deben ser destruidas completamente antes de poder alcanzar Kaivalya.

Sección II
SADHANA o LOS MEDIOS

1. Austeridad, estudio de sí mismo, y entrega a Dios, constituyen la Kriya-Yoga.

Encontramos aquí bajo el título de Kriya-Yoga o Yoga Preliminar, los tres elementos finales de los cinco que más adelante enumera el sutra 1-32 como Niyama. Esto parece algo extraño; tratemos de captar el por qué de esta repetición en un libro que busca condensar el conocimiento hasta el límite. Obviamente, la razón está en que estos tres elementos sirven para dos propósitos diferentes. Puesto que el desarrollo del tema de la formación de sí mismo en esta Parte II de los Yoga-Sutras es de carácter progresivo, se infiere de ello que el propósito de estos tres elementos en este primer sutra es de un orden más preliminar que en el II-32. ¿Cuál es su propósito aquí? Veámoslo.

Cualquiera que comprenda la meta de la vida Yóguica y la clase de esfuerzos que ella implica, se dará cuenta de que no es posible ni aconsejable lanzarse de lleno a la práctica regular de la Yoga para quien esté sumido en la vida corriente y se encuentre por completo bajo la influencia de las Kleshas o causas de aflicción. Si está suficientemente interesado en esta filosofía y quiere entrar en la senda que lleva a su meta, debe antes acostumbrarse a la disciplina, adquirir los conocimientos básicos y reducir la intensidad de su egoísmo y de todos las demás Kleshas que de éste se derivan.

Es tan grande la diferencia entre la actitud y la vida del hombre corriente y la vida que el Yogui necesita vivir, que es imposible cambiar súbitamente de la una a la otra y, si se intenta hacerlo, se puede provocar una reacción tan violenta en la mente del aspirante que vuelva a arrojarlo con mayor fuerza aún en la vida del mundo. Un período preparatorio de auto-educación, en el cual asimile gradualmente la filosofía y la técnica Yóguica y se acostumbre a disciplinarse, facilita y hace más segura esta transición. También le permite al estudiante averiguar si está suficientemente listo para adoptar la vida Yóguica e intentar seriamente realizar su ideal. Son demasiados los casos de aspirantes entusiastas que sin ninguna razón clara se enfrían

o abandonan la disciplina Yóguica por parecerles demasiado fuerte. No están listos todavía para la vida Yóguica.

Pero aunque exista la sinceridad requerida y la determinación de hollar la senda de la Yoga, es necesario establecer una actitud permanente y habitual. El mero desear o querer no basta. Todos los poderes mentales y los deseos del aspirante deben polarizarse y alinearse con el ideal Yóguico. Muchos aspirantes se han formado ideas muy confusas y a veces totalmente falsas al respecto. Muchos tienen ideas muy exageradas sobre su propia sinceridad y capacidad para hollar la senda de la Yoga. Esas ideas se aclaran y esa sinceridad se pone a prueba severamente al tratar de practicar esta Kriya-Yoga. O bien emergen de esta autodisciplina preliminar con un propósito claramente definido, determinados y capacitados para proseguirlo hasta el final con vigor y devoción, o se dan cuenta gradualmente de que todavía no están listos para la práctica de la Yoga, y reducen su aspiración a un mero estudio intelectual.

Esta autodisciplina preparatoria es en tres sentidos, correspondiente a la triple constitución del ser humano. La Austeridad se relaciona con la voluntad; el Estudio de Sí Mismo con el intelecto, y la Entrega a Dios con las emociones. Por lo tanto, esta disciplina pone a prueba y desarrolla todos los tres aspectos de la naturaleza humana y produce un crecimiento global y equilibrado de la individualidad, que es tan esencial para lograr cualquier ideal elevado. Este tema se aclarará más cuando estudiemos el sutra 11-32.

Existe cierta confusión respecto del significado de la palabra Kriya que algunos traducen como 'preliminar' y otros como 'práctica': en realidad es ambas cosas a la vez. Preliminar, porque ha de practicarse en las etapas iniciales de la Yoga, y práctica porque somete a prueba las aspiraciones y la sinceridad del aspirante, desarrolla en él la capacidad necesaria para comenzar a practicar la Yoga, y no es un mero estudio teórico.

2. Se practica Kriya-Yoga para atenuar las Kleshas y producir Samadhi.

Aunque la práctica de los tres elementos de Kriya-Yoga se tome como un adiestramiento preparatorio, no se piense que estos elementos son de importancia secundaria y tienen un uso limitado en la vida del aspirante. Este sutra muestra la eficacia de este entrenamiento y lo elevado de la etapa de desarrollo a que puede llevar al aspirante como resultado de practicar Kriya-Yoga. No solamente atenúa las Kleshas y coloca así el cimiento de la vida Yóguica, sino también lleva al aspirante a Samadhi que es la técnica esencial y suprema de la Yoga. Por consiguiente, puede también construir, en gran medida, la superestructura de la vida Yóguica. La importancia de la Kriya-Yoga y el alto estado de desarrollo a que puede llevar al aspirante, se verán más claros cuando consideremos los resultados finales de estas prácticas en 11-43 a 45. La etapa final de Samadhi se alcanza mediante la práctica de la Entrega a Dios, como se indica en 1-23 y 11-45.

Aunque los dos resultados de practicar Kriya-Yoga que se enumeran en este sutra están relacionados con las etapas inicial y final de la práctica Yóguica, en realidad están muy íntimamente conectados y se complementan en cierto sentido. Cuanto más se atenúan las Kleshas (causas de aflicción), más crece la capacidad del aspirante para Samadhi y m*á*s se acerca a su meta de Kaivalya (liberación). Cuando las Kleshas se han desvanecido hasta el punto de desaparecer, el aspirante vive en Samadhi habitualmente, en el umbral de Kaivalya.

3. Las Kleshas son: Desconocimiento de la Realidad, Egoidad o sentido de egoísmo; Atracciones; Repulsiones; Fuerte Deseo de Vivir.

La filosofía de las Kleshas constituye el fundamento del sistema de

Yoga de Patanjali. Es necesario comprender bien esta filosofía porque da una respuesta satisfactoria a la pregunta inicial de por qué deberíamos practicar la Yoga. Las ideas esenciales de esta filosofía forman el substrato de todas las escuelas de Yoga en India.

Muchos eruditos occidentales no han entendido plenamente la significación real de esta filosofía de las Kleshas y tienden a considerarla, simplemente, como una expresión del pesimismo que atribuyen al pensamiento filosófico hindú. En el mejor de los casos la toman como una concepción filosófica ingeniosa que provee la base necesaria para ciertos sistemas de filosofía. Difícilmente pueden aceptar que se relaciona con los hechos sólidos de la existencia y que se basa en un análisis minucioso y científico de los fenómenos de la vida humana.

La filosofía puramente académica siempre ha sido especulativa y considera que la tarea principal del expositor de un sistema filosófico es dar alguna explicación plausible a los hechos básicos de la vida y de la existencia. Algunas de tales explicaciones son extraordinariamente ingeniosas, pero son puramente especulativas y se basan en los fenómenos superficiales de la vida observados por medio de los sentidos. Se considera a la filosofía como una rama del saber que se ocupa de desarrollar teorías sobre la vida y el Universo. Pero el filósofo no se interesa en si esas teorías son correctas o si ayudan a resolver los problemas reales de la vida, sino en que tengan solidez intelectual y expliquen con el máximo de plausibilidad algunos hechos observados. Su valor depende de su racionalidad e ingeniosidad y posible brillo intelectual, y no de su capacidad para proveer algún medio de superar las miserias y sufrimientos humanos. No es de extrañar, pues, que el hombre corriente considere árida e inútil la filosofía académica y la trate con indiferencia si no con velado menosprecio. Ahora bien, en Oriente, aunque también han aparecido algunas filosofías simplemente ingeniosas y especulativas, se ha considerado siempre la filosofía como un medio de exponer los problemas reales y más hondos de la vida humana, y de proveer medios precisos y eficaces para resolverlos. El gran problema de la vida humana es demasiado

urgente, serio, profundo y angustioso, como para dedicarse a considerar teorías meramente intelectuales, por muy brillantes que sean. Si se está incendiando nuestra casa, lo que buscaremos será una vía de escape, y no estaremos con ánimos para sentarnos a leer una brillante tesis sobre arquitectura. Los que se satisfacen con filosofías puramente especulativas no han apreciado, realmente, el problema mayor y urgente de la vida humana y su profunda importancia. Si vieran este problema como realmente es, no se interesarían sino en filosofías que ofrezcan medios efectivos para resolverlo.

Si bien para percibir el significado interno del problema real de la vida humana se requiere un cambio interno en la conciencia y un despertar espiritual, cosas éstas que no pueden lograrse por un proceso de razonamiento provocado desde afuera, tratemos de considerar al hombre en el Tiempo y el Espacio, para ver si sus circunstancias justifican la extraordinaria complacencia que encontramos, no sólo entre la gente común sino también entre los que se llaman filósofos. Consideremos primero al hombre en el Espacio.

Para formarnos un cuadro fiel del hombre en el Universo físico, nada nos ha ayudado tanto como la ciencia moderna con sus descubrimientos. Aun antes de que el hombre pudiera usar un telescopio, la visión nocturna del cielo lo llenaba de pasmo y admiración por la inmensidad del Universo y la parte insignificante que en él ocupa. Las investigaciones de los astrónomos han mostrado que el Universo físico es increíblemente mucho más vasto de lo que parece a simple vista. Las 6.000 estrellas que están dentro del alcance de la visión ordinaria forman lo que apenas es un grupo dentro de por lo menos un billón de otros grupos que se extienden en todas direcciones. Los astrónomos calculan, por encima, que el número de estrellas que están dentro del alcance de los telescopios de alta potencia hoy disponibles pasa de billones en nuestra sola galaxia, algunas menores que nuestro Sol y otras mucho más grandes. Y esta galaxia nuestra no es sino una de las.000 galaxias ya observadas por los astrónomos. ¡Y es tan enorme que la luz toma cerca de.000 años para recorrerla de un extremo a otro

viajando a una velocidad de.000 Km. por segundo!

En este vasto Universo 'conocido', aun nuestro sistema Solar con su máximo diámetro orbital de 10 billones de kilómetros ocupa un lugar comparativamente insignificante. Concretándonos al sistema Solar encontramos que nuestra Tierra ocupa apenas un lugar insignificante dentro de sus enormes distancias. Tiene un diámetro de 40.000 Km. comparado con los 1.400.000 Km. del Sol, y se mueve lentamente en su órbita en torno al Sol a una distancia aproximada de millones de kilómetros. Si nos concretamos más a nuestro globo encontramos que el hombre ocupa en él una posición insignificante por lo que respecta a su cuerpo físico. Un microbio que se mueve sobre la superficie de un globo escolar grande es físicamente enorme en comparación con un hombre que se mueve sobre la superficie de la Tierra.

Tal es el cuadro pavoroso que la Ciencia nos da acerca del hombre en el Universo físico. Pero es tan grande la ilusión de Maya y la complacencia que ella engendra, que ni cavilamos acerca de la vida humana ni temblamos acerca de nuestro destino, sino que pasamos por la vida engolfados en nuestros mezquinos intereses y a veces obsesionados por nuestra propia importancia. Incluso los científicos que escudriñan este vasto Universo todas las noches con sus telescopios, siguen inconscientes de la significación profunda de lo que ven.

No es menos desconcertante el cuadro que la Ciencia nos muestra de este mundo físico en su aspecto infinitesimal. Es cosa sabida que la materia física de nuestros cuerpos consiste de átomos y moléculas pero la Ciencia, a través de sus investigaciones, ha llegado recientemente a descubrimientos sorprendentes. Ha descubierto que los átomos sólidos e indestructibles que constituían la roca del materialismo, no son nada más que permutaciones y combinaciones de dos tipos básicos de partículas con cargas positivas y negativas, protones y electrones. Los protones forman el corazón del átomo, en torno del cual giran los electrones en distintas cantidades y a diferentes órbitas, con tremenda velocidad, de modo que cada átomo es como un sistema

solar en miniatura.

Lo que es aún más sorprendente, es que se ha encontrado que estos electrones son cargas de electricidad sin ninguna base material, pues masa y energía se hacen indistinguibles a la altísima velocidad a que los electrones se mueven en sus órbitas. Un hecho ahora comprobado, el de la conversión de la materia en energía, muestra que la materia no puede ser otra cosa que una expresión de energía encerrada. A esta conclusión se ha llegado, curiosamente, por los esfuerzos mismos de la ciencia materialista culpable del sesgo materialista impreso a nuestros modos de pensar y vivir. Este hecho escueto significa que este mundo, que creemos conocer tan bien y que llamamos real y que percibimos con nuestros órganos sensorios, tiene sus bases en un mundo fantasma formado totalmente por protones y electrones. Dejemos que el lector recapacite cuidadosamente sobre este problema.

Todos estos hechos son hoy de conocimiento común. Pero ¿cuántos de nosotros, incluso los científicos que trabajan en estos problemas, parecemos captar la significación de estos hechos? ¿Cuántos llegan a hacerse la pregunta que naturalmente debería surgir a la luz de estos hechos: qué es el hombre? ¿Se necesita alguna prueba más de que el mero intelecto es insuficiente para ver bien hasta las verdades más obvias de la vida, y mucho menos la Verdad de las verdades?

Dejando el mundo del Espacio, echemos una ojeada al del Tiempo. Volvemos a encontrarnos aquí ante tremendas realidades de un orden diferente. Una infinita sucesión de cambios parece extenderse tanto desde el pasado como hacia el futuro. Apenas conocemos confiablemente un período de unos pocos miles de años del pasado. En cuanto a lo que reposa en el regazo del futuro, tenemos conceptos muy vagos y nebulosos No sería imposible que el Sol explotara en este mismo momento destruyendo toda vida en el sistema Solar sin que alcanzáramos a darnos cuenta de lo ocurrido.

Estamos casi seguros-de que millones de años han quedado atrás, pero no podemos saber lo que ha ocurrido en todos esos años, excepto

por deducción de lo que observamos en el Universo estelar que nos rodea. El pasado es como una ola gigantesca que avanza devorando todo a su paso. Civilizaciones magníficas de las cuales apenas quedan trazas, y hasta planetas y sistemas solares han desaparecido bajo esta marejada para no reaparecer nunca jamás, y un destino implacable similar le espera a todo cuanto existe, desde un grano de arena hasta un sistema Solar. El Tiempo, instrumento de la Gran Ilusión, todo lo devora. Sin embargo, este minúsculo hombre cuyas hazañas y glorias han de hundirse también en el vacío, camina a zancadas por el escenario del mundo, ataviado de gloria o breve autoridad en los pocos momentos que se le conceden. Este pavoroso panorama de cambios que incesantemente se desenvuelve ante sus ojos, debería, seguramente, hacerlo detenerse y por lo menos preguntarse el para qué de todo esto. Pero, ¿acaso piensa siquiera en estas cosas?

Este cuadro de lo que es el hombre en el Tiempo y el Espacio, no tiene nada de exagerado. Basta aislarse uno por un rato fuera de este ambiente absorbente, y reflexionar sobre estos hechos de la vida, para darse cuenta del carácter ilusorio de la existencia y sentir que se disuelve su fuerte apego a la vida. Pero pocos tienen ojos para mirar esta pavorosa visión, y por si acaso los abrimos accidentalmente por un rato encontramos tan aterrador el cuadro que volvemos a cerrarlos; y así, ignorantes y despreocupados de las realidades de la vida continuamos existiendo con nuestros goces y penas hasta que la llama de la vida es ahogada por la mano de la muerte.

Pues bien, este cuadro del hombre en el Espacio y el Tiempo no se ha dado para entretener al curioso intelectual ni para hacer pensar al hombre reflexivo, sino para preparar el terreno para considerar la filosofía de las Kleshas que constituye el cimiento de la filosofía Yóguica. Esta filosofía está basada en las realidades escuetas de la vida, más duras que las realidades de la Naturaleza que la Ciencia nos revela. Los que no palpan estas realidades, o apenas son conscientes de ellas en sus aspectos intelectuales, es muy difícil que aprecien la meta de la Yoga, ni su técnica. Posiblemente encuentren a la Yoga interesante y

hasta fascinadora como tema de estudio, pero no pueden sentir la determinación de someterse a los tremendos esfuerzos y trabajos que se requieren para rasgar los velos de ilusión creados por el Tiempo y el Espacio, para así palpar la Realidad que se oculta tras esos velos.

Con esta introducción, pasemos a considerar la filosofía de las Kleshas bosquejada en los Yoga-Sutras. Empecemos por la palabrasánscrita Kleshas. Significa pena, aflicción o miseria, pero gradualmente ha llegado a indicar también lo que causa pena, aflicción o miseria. La filosofía de las Kleshas es, pues, un análisis de la causa básica y fundamental de la miseria y aflicción humanas, y del modo como se puede remover efectivamente esa causa.

Este análisis no está basado en la consideración superficial de los hechos de la existencia como los revelan los sentidos. Los Rishis que expusieron esta filosofía fueron grandes Adeptos que combinaron en sí mismos los requisitos de instructores religiosos, científicos y filósofos. Con esta triple capacidad y visión sintética, estudiaron el gran problema de la vida resueltos a encontrar una solución al enigma que Tiempo y Espacio han creado para el hombre atado a lo ilusorio. Observaron el enigma de la vida no tan sólo con ayuda de sus sentidos y mente sino con la plena convicción de que la solución está más allá del intelecto. Así, sondearon más y más en su propia conciencia, rasgando velo tras velo, hasta descubrir la causa primordial de la Gran Ilusión y de la miseria y aflicción que ella conlleva inevitablemente.

En su búsqueda descubrieron, incidentalmente, otros mundos más sutiles de encantadora belleza, ocultos bajo el mundo físico. Hallaron nuevas facultades y poderes dentro de sí mismos, los cuales podían utilizarse para estudiar estos mundos más sutiles y proseguir sus investigaciones en estratos todavía más hondos de su propia conciencia. Pero no se dejaron enredar por estos mundos más sutiles, ni se dieron por satisfechos hasta que penetraron suficientemente dentro de su propia conciencia y descubrieron así una solución permanente y efectiva al gran problema de la vida. De esta manera descubrieron no sólo

la causa primordial de la miseria y aflicción humana, sino también el único medio efectivo de destruir estos males permanentemente.

Le conviene al estudiante darse cuenta del carácter experimental de esta filosofía de las Kleshas y de la filosofía Yóguica de que hace parte integral, que no son frutos de especulaciones o razonamientos. Esta filosofía se deriva de experimentos científicos guiados por el espíritu investigador e inspirados por una devoción religiosa. No podemos, evidentemente, comprobar este sistema esencialmente científico con los métodos corrientes de la ciencia, para ofrecerle al escéptico pruebas rotundas. No podemos juzgarlo con las normas académicas ordinarias de quienes aplican criterios puramente intelectuales para juzgar estas cosas. La única manera como puede comprobarse esta filosofía es siguiendo el camino que tomaron los que la descubrieron, el cual está delineado en el sistema de la Yoga.

El escéptico dirá que no es justo que se le pida que admita la validez de lo que él quiere que se le compruebe. Pero los que han visto el problema fundamental de la vida en sus aspectos más crudos, pensarán que vale la pena correr el riesgo, pues dentro de la naturaleza de las cosas es ésta la única vía para salir de la Gran Ilusión. Otros .mirarán con indiferencia las enseñanzas de la Yoga, pues no están listos todavía para emprender la Divina Aventura.

Antes de discutir en detalle la filosofía de las Kleshas delineada en esta sección de los Yoga-Sutras, conviene tabular un análisis del tema completo, que nos muestre en una ojeada los diferentes aspectos y su mutua relación. Se verá por esta tabla la manera sistemática y magistral como se trata el tema. El estudiante que quiera penetrar con claridad en la filosofía de las Kleshas hará bien en examinar con detenimiento esta sinopsis y recapacitar sobre ella antes de emprender el estudio detallado del tema.

SINOPSIS DE LA FILOSOFÍA DE LAS KLESHAS

Pregunta	Tema
Cuáles son las Kleshas?	Enumeración y definiciones
¿Cómo se destruyen?	Métodos generales para destruirlos.
¿Por qué hay que destruirlas?	Nos enredan en un ciclo interminable de nac mientos y muertes y en las miserias de la vida.
¿Pueden destruirse sus resultados?	Pueden destruirse los que todavía están por venir
¿Cuál es la causa básica de estas miserias?	La identificación del de Conocedor con lo C nocido
¿Cuál es la naturaleza de lo Conocido?	Interacciones de Bhutas, Indriyas y Gunas, q resultan en experiencia liberación
¿Cual es la naturaleza del Conocedor?	Conciencia pura
¿Para qué se juntan el Conocedor y lo Conocido?	Para desarrollar los poderes de Prakriti y par realización directa del Purusa
¿Cómo se han juntado el Conocedor y lo Conocido?	Por medio de un velo de ilusión creado por dya.

¿Cómo pueden separarse?	Destruyendo el velo de Avidya.
¿Cómo puede destruirse este velo de Avidya?	Con Viveka que dota al Purusa de creciente conocimiento de su propia índole, en siete et pas
¿Cómo puede desarrollarse Viveka?	Por la práctica de la Yoga

En el Sutra II-3, Patanjali empieza el desarrollo del tema enumerando las cinco Kleshas. La traducción de las palabras sáncritas a los idiomas occidentales no alcanza a ser exacta. Procuraremos explicar su significado al comentar los sutras siguientes que tratan de ellas.

4. Avidya es la fuente de las demás Kleshas, ya estén en condición latente, atenuada, alternante o desarrollada.

Este sutra da dos hechos importantes acerca de la naturaleza de las Kleshas: el primero es su relación mutua. Avidya es la causa raíz de las otras cuatro Kleshas productoras de todas las miserias de la vida humana. Un estudio atento dalas otras cuatro Kleshas mostrará que no solamente brotan de Avidya sino que las cinco forman una serie eslabonada de causas y efectos. Hay entre todas ellas una relación semejante a la que existe entre las raíces, el tronco, las ramas, las hojas y los frutos de un árbol. Esto se verá más claró al estudiar el sutra 11-10.

El otro hecho que muestra este sutra es la clasificación de los estados en que pueden existir las Kleshas, así: latente, atenuado, alternante, desarrollado. En el primer estado, o latente, una Klesha no puede expresarse por falta de condiciones adecuadas; es muy débil o tenue; no está activa pero puede adquirir cierta ligera actividad al recibir un impulso. En el estado de completo desarrollo tiene una

actividad muy notoria, como la de las olas del mar en una tempestad. El estado alternante es aquel en que dos tendencias opuestas se contraponen alternativamente, como en el caso de dos amantes que unas veces se demuestran afecto y otras enojo; se alternan sentimientos de atracción y repulsión, aunque fundamentalmente existe apego.

Solamente en el caso de Yoguis avanzados se encuentran las Kleshas en el estado latente. En las personas corrientes se encuentran en los otros tres estados, según sean las circunstancias externas.

5. Avidya es tomar lo no-eterno, impuro, doloroso y no-Atman como si fuera lo eterno, puro, bueno y Atman, respectivamente.

Este sutra define a Avidya, la raíz de las Kleshas. Se ve claramente que la palabra Avidya no se usa aquí en su sentido ordinario de ignorancia o desconocimiento sino en su más elevado sentido filosófico. Para captar este sentido tenemos que recordar el proceso inicial según el cual la Realidad sustentadora de la manifestación se envuelve en materia, según la filosofía Yóguica.

Conciencia y Materia, en su naturaleza esencial, son diferentes y están separadas; pero tienen que juntarse por razones que se discutirán en sutras subsiguientes. ¿Cómo puede obligarse a Atma, que es eternamente libre y completo, a que asuma las limitaciones que implica su asociación con la materia?: privándolo del conocimiento de su naturaleza eterna y autosuficiente. Esta privación del conocimiento de su verdadera naturaleza para lanzarlo al ciclo evolutivo, la produce un poder trascendental inherente en la Realidad Suprema, al cual se le da el nombre de Maya, la Gran Ilusión.

Desde luego que esta simple enunciación de una verdad trascendente puede dar lugar a innumerables preguntas filosóficas, tales como: ¿Por qué necesita el Atma, que es auto-suficiente, envolverse en materia? ¿cómo es posible que el Atma, que es eterno, quede envuelto

en las limitaciones de Tiempo y Espacio? No hay ninguna respuesta real a semejantes preguntas, aunque muchas han sido sugeridas por diferentes filósofos. Según los que han visto cara a cara la Realidad y conocen este secreto, el único método para aclarar este misterio es conocer la Verdad que sustenta la manifestación, lo cual por su misma índole es incomunicable.

Como resultado de la ilusión en que queda envuelta la conciencia, comienza a identificarse con la materia con la que se ha asociado. Esta identificación se va haciendo más completa a medida que la conciencia desciende m*á*s en la materia, hasta que llega al punto de retorno y empieza a ascender en la dirección opuesta. En este proceso de retorno, o evolución, la conciencia va desprendiéndose gradualmente de la materia, con una creciente realización de su naturaleza Real, hasta alcanzar Kaivalya, la completa Realización Directa.

Avidya es, pues, esta privación inicial del conocimiento de nuestra índole Real, con que empieza el ciclo evolutivo; privación que es producida por el poder de Maya y que termina al alcanzarse la Liberación o Kaivalya.

Avidya no tiene nada que ver con el conocimiento intelectual referente a las cosas pertenecientes a los mundos fenomenales. Un hombre puede ser un gran erudito, una enciclopedia ambulante como se dice y, sin embargo, estar tan completamente inmerso en las ilusiones creadas por la mente que esté muy por debajo de un simple aspirante que se da cuenta parcial de las grandes ilusiones del intelecto y de la vida en estos mundos fenomenales. La Avidya de éste es mucho menor que la del primero, no obstante la tremenda diferencia en conocimientos intelectuales. Este desconocimiento de nuestra verdadera naturaleza da por resultado la incapacidad para distinguir entre el Ser eterno, puro y feliz, y el no-Ser, no-eterno, impuro y mísero.

La palabra 'eterno' significa en este caso un estado de conciencia que está por encima de la limitación del Tiempo como sucesión de fenómenos. 'Puro' se refiere a la pureza de la conciencia tal como

existe mientras no es afectada ni modificada por la materia que le impone las limitaciones de las tres gunas y las consecuentes ilusiones. 'Feliz' se refiere a Ananda o la gloria de Atma, gloria que le es inherente y no depende de ninguna circunstancia o fuente externa. La privación de esta Felicidad es inevitable cuando la conciencia se identifica con la materia y constituye miseria, aflicción.

Todos estos tres atributos que se han mencionado en la distinción entre el Ser y el no-Ser, son meramente ilustrativos aunque no dan una idea completa pues es imposible definir la naturaleza del Ser y distinguirlo del no-Ser en términos intelectuales. La verdad central que hay que captar es la de que Atma en su naturaleza pura es plenamente consciente de su propia Realidad, pero la progresiva involución en la materia lo priva crecientemente del conocimiento de sí mismo. La privación de este conocimiento es lo que se llama Avidya. Como esta cuestión pertenece a realidades que están fuera del alcance del intelecto, no es posible entenderla por medios solamente intelectuales.

6. Asmita (Egoidad) es la identificación del poder de conciencia con el poder de cognición.

Como el poder de conocer opera siempre por medio de un vehículo, puede considerarse que este sutra se refiere a la identificación de la conciencia con el vehículo por cuyo medio se está expresando. Esta es una idea que debemos entender plenamente si queremos dominar la técnica de liberar la conciencia de las ilusiones bajo las cuales funciona en el individuo corriente.

La palabra sánscrita Asmita se deriva de asmi que literalmente significa 'yo soy'. Representa la percepción pura de la existencia propia, la expresión de la conciencia pura del Purusa. Cuando esta conciencia pura queda enredada en la materia y, por el poder de Maya, pierde el conocimiento de su naturaleza Real, el 'yo soy' se convierte

en 'yo soy esto', y 'esto' puede ser el vehículo más sutil por cuyo medio esté funcionando, o el vehículo más denso, el físico.

Estos dos procesos, la pérdida del conocimiento de sí mismo y la identificación con sus vehículos, son simultáneos. En el instante en que la conciencia se identifica con sus vehículos, cae de su estado puro y queda atada por las limitaciones de Avidya. En el momento en que el velo de Avidya cae sobre la conciencia, ésta se identifica con sus vehículos. Filosóficamente, Avidya debe preceder a Asmita.

La involución de la conciencia en la materia es un proceso progresivo. Por lo tanto, aunque Avidya y Asmita empiezan cuando el velo más tenue de Maya envuelve a la conciencia pura en el vehículo más sutil, el grado de Avidya y Asmita sigue creciendo a medida que se fortalece más y más la asociación de la conciencia con la materia. El velo de Avidya va 'espesándose' al descender la conciencia de un vehículo a otro, y se va haciendo más fuerte la tendencia a identificarse uno mismo con el vehículo.

Por otra parte, cuando se reversa este proceso, el velo de Avidya va adelgazándose, Asmita se va debilitando y la conciencia va liberándose de sus limitaciones en su ascenso evolutivo. Esta evolución por el arco ascendente tiene lugar en siete etapas definidas y claramente demarcadas, como se indica en 11-27, las cuales señalan la transferencia de la conciencia de un vehículo a otro.

Pasemos ahora de los principios abstractos y consideremos el problema en relación con cosas que nos son conocidas y entendemos más fácilmente. Consideremos el problema de la expresión de la conciencia por medio del cuerpo físico.

Recordemos que la conciencia, que normalmente se expresa por medio del cuerpo físico, no es la conciencia pura inmodificada sino una conciencia que ya ha pasado por varios envolvimientos semejantes y ya está pesadamente recargada cuando busca expresarse por medio del cuerpo físico que es el vehículo más denso o externo. Por

lo tanto, es una conciencia condicionada por las limitaciones de todos los vehículos intermedios, los cuales forman una especie de puente entre ella y el cuerpo físico. Pero como el proceso de involución e identificación es esencialmente igual, en cada etapa de involución podemos formarnos una idea suficiente de los principios implicados, aunque la expresión de la conciencia por medio del cuepro físico sea la más complicada por los factores ya mencionados.

Tenemos, pues, que la asociación de la conciencia con el cuerpo físico, condicionada como ya vimos, debe llevarnos a esta identificación con el vehículo. El lenguaje que usamos en nuestras relaciones comunes refleja este hecho. Decimos 'veo', 'oigo', 'ando', 'me siento', etc. En un salvaje o en un niño esta identificación con el cuerpo es tan completa que no se siente ninguna discrepancia al usar este lenguaje. Pero un hombre inteligente y educado que no está completamente identificado con su cuerpo y en cierta medida siente que él no es el cuerpo se da cuenta, aunque sea de un modo vago, de que él no es el que ve, oye, anda y se sienta, que estas actividades pertenecen a su cuerpo y él está simplemente presenciándolas por medio de su mente. No obstante, continúa usando la fraseología común por costumbre o por falta de inclinación a profundizar en las cuestiones, o por miedo a sonar raro al usar expresiones correctas.

Está tan profundamente arraigada esta identificación, que incluso fisiólogos, psicólogos y filósofos que se supone conocen el mecanismo de la percepción sensoria y que intelectualmente reconocen que el cuerpo físico es apenas un instrumento, realmente no se dan cuenta de esta tendencia y se identifican por completo con su cuerpo. Nótese que el mero conocimiento intelectual sobre hechos tan patentes no capacita a la persona para disociarse de sus vehículos. ¿Quién posee conocimientos más detallados acerca del cuerpo físico y sus funciones, que un cirujano que ha anatomizado cientos de cuerpos y sabe que no son sino meros mecanismos? Sería de esperar que una persona tal estuviera por encima de esta tendencia a identificarse con el cuerpo; pero no es así. Esta no es cuestión simplemente de ver y entender.

Asmita no es un proceso simple sino muy complejo y tiene muchos aspectos.

El primer aspecto que podemos considerar es el de la identificación con los poderes y facultades de los vehículos. Por ejemplo, cuando una persona dice 'veo', lo que realmente sucede es que está ejercitando la facultad de ver a través del ojo; la entidad que mora en el cuerpo se está dando cuenta del resultado, es decir, del panorama que se presenta ante el ojo. Cuando dice 'ando', lo que realmente ocurre es que la voluntad que opera por medio de la mente mueve al cuerpo sobre sus piernas como un instrumento portátil, y la entidad moradora que se identifica con el movimiento del cuerpo dice 'yo ando'.

El segundo aspecto'es la asociación con un vehículo más sutil en este proceso, cuando se produce lo que podríamos llamar un Asmita complejo. Por ejemplo, cuando una persona dice que tiene jaqueca, lo que realmente ocurre es que hay un desorden en el cerebro; este desorden, al reaccionar sobre el siguiente vehículo más sutil por cuyo medio se sienten las sensaciones, produce la sensación de dolor. La entidad moradora se identifica entonces con el producto conjunto de estos dos vehículos y esto resulta en que tiene jaqueca. Un poco de reflexión le mostraría que no es ella sino el vehículo el que está sufriendo el malestar de que se da cuenta.

El mismo proceso, a un nivel algo más elevado, produce reacciones tales como la de 'pienso', 'apruebo', etc. Es la mente la que piensa y aprueba, y la conciencia meramente se da cuenta del proceso de pensar que se refleja en el cuerpo físico. La ambición, el orgullo y otros rasgos desagradables del carácter, no son sino formas altamente desarrolladas y pervertidas de identificarnos con las operaciones de la mente.

Un tercer aspecto de este proceso de identificación, es la inclusión de otros accesorios y objetos ambientales. El cuerpo físico se convierte en un centro alrededor del cual se asocia una cantidad de objetos que en mayor o menor grado se vuelven parte del 'yo'. Estos objetos

pueden ser animados o inanimados. Objetos que nacen del propio cuerpo se convierten en 'mis hijos'. La casa en que alojamos nuestro cuerpo se convierte en 'mi casa'. De este modo, en torno a la sombra total creada por Asmita con el cuerpo, hay una penumbra que abarca todos aquellos objetos y personas que 'pertenecen' al 'yo' que funciona por medio del cuerpo y que produce la actitud del 'mi' y 'lo mío'.

Esta breve discusión de Asmita en relación con el cuerpo físico le dará al estudiante alguna idea sobre la índole de esta Klesha. Claro que esta es la forma más burda de esta Klehsa; al estudiar esta tendencia en los vehículos más sutiles la encontramos más elusiva y difícil de manejar. Cualquier persona reflexiva puede disociarse mentalmente de su cuerpo físico y ver que ella no es ese saco de carne y huesos con cuya ayuda entra en contacto con el mundo físico. Pero pocos son los que pueden separarse de su intelecto y darse cuenta de que sus opiniones e ideas no son sino cosas mentales producidas por su mente a semejanza de lo que hacen otras mentes. La razón de que le asignemos tantísima importancia a nuestras propias opiniones consiste en que nos identificamos con nuestro intelecto. Hacemos de nuestros pensamientos y opiniones y prejuicios y predilecciones, parte de nuestras posesiones mentales y, por eso, sentimos tan indebida y tierna consideración por ellas.

Naturalmente, existen niveles de conciencia aun más allá del intelecto. En todos ellos ocurre este proceso de Asmita que se vuelve más refinado y más sutil al efectuarse en vehículos más internos. No hay para qué tratar aquí estas manifestaciones más sutiles de Asmita, pues a menos que uno pueda trascender el intelecto y funcionar conscientemente en esos campos, no puede realmente comprenderlas

Aunque el problema de destruir las Kleshas se tratará en sutras posteriores, queda algo que puede ser útil considerar aquí. Se han sugerido muchos métodos para atenuar gradualmente esta tendencia a identificarnos con nuestros vehículos. Muchos de esos métodos son bastante útiles y ayudan en cierta medida. Pero hay que tener en

cuenta que la completa disociación de un vehículo puede ocurrir solamente cuando la conciencia es capaz de dejar el vehículo deliberada y conscientemente para funcionar en otro vehículo más sutil. Claro que todos los demás vehículos más sutiles seguirán todavía presentes en el trasfondo.

Cuando el alma es capaz de dejar voluntariamente un vehículo y 'verlo' separado de sí misma, sólo entonces queda completamente destruido el falso sentimiento de identificación. Podemos meditar durante años tratando de separarnos mentalmente del cuerpo, pero el resultado no será tan grande como cuando se logra la experiencia de dejarlo realmente y verlo conscientemente como separado de nosotros. Volveremos a entrar a ese cuerpo y asumir todas sus limitaciones, pero nunca podrá volver a ejercer sobre nosotros la misma influencia ilusoria que ejerció antes, pues hemos realizado conscientemente que no somos el cuerpo.

Para el Yogui avanzado su cuerpo es como una casa que él puede dejar frecuentemente y funcionar independientemente de ella. La sola idea de identificarse con ese cuerpo le parecerá absurda. La práctica de la Yoga es el medio más efectivo para eliminar Asmita de un modo completo y permanente. Cuando el Yogui deja sus vehículos de conciencia uno tras otro en Samadhi, destruye progresivamente la tendencia a identificarse con esos vehículos. Al eliminar Asmita, de esta manera, el velo de Avidya automáticamente se adelgaza.

7. Raga es la atracción que acompaña al placer.

En este sutra se define a Raga como la atracción que uno siente hacia alguna persona u objeto cuando deriva de él alguna clase de placer o alegría. Es natural quedar atraídos de esa manera, porque el alma cautiva que ha perdido el contacto con la fuente interna de Ananda busca a tientas esa Ananda en el mundo externo, y cualquier cosa que

le proporcione siquiera una sombra de ella en forma de alegría o placer se hace grata al alma. Cuando nos sentimos atraídos por alguien o algo, si escudriñamos veremos que esa atracción se debe a algún tipo de placer físico, emocional o mental. Nos aficionamos a un tipo particular de comida porque lo encontramos agradable. Queremos a una persona porque derivamos de ella alguna clase de placer físico o emocional. Podemos dedicarnos a alguna tarea particular porque nos produce satisfacción intelectual.

8. Dvesa es la repulsión que acompaña al dolor.

La repulsión natural que se siente hacia alguna persona o-cosa que nos produce dolor o infelicidad, es Dvesa. La naturaleza esencial del Yo es felicidad y, por lo tanto, cualquier cosa que produzca infelicidad o dolor en el mundo externo hace que los vehículos la rechacen. Lo que se dijo acerca de Raga es aplicable a Dvesa en un sentido contrario, porque Dvesa no es sino Raga en negativo y las dos forman un par de opuestos.

CARACTERÍSTICAS COMUNES A RAGA Y DVESA

Como estas dos Kleshas forman la parte más prominente del árbol que produce los innumerables frutos de miseria y sufrimiento humanos, vale la pena tomar nota de unos pocos hechos concernientes a ellas:

(1) Las atracciones y repulsiones que nos atan a tantas personas y cosas de la manera indicada antes, condicionan nuestra vida en un grado increíble. Inconsciente o conscientemente pensamos, sentimos y actuamos conforme a centenares de estas inclinaciones producidas

por estos lazos invisibles y, a duras penas, nos queda algo de libertad para actuar, sentir y pensar como queramos. El condicionamiento mental que nos causa el estar dominados por cualquier atracción o repulsión abrumadora, es reconocido. Pero pocas personas se dan cuenta de la distorsión que producen en nuestras vidas otras atraeciones y repulsiones menos prominentes, ni del grado en que condicionan nuestras vidas.

(2) Estas atracciones y repulsiones nos atan a los niveles inferiores de conciencia, porque sólo en ellos pueden actuar libremente. Es ley fundamental de la vida que, tarde o temprano, hemos de hallarnos donde nuestros deseos conscientes o inconscientes' puedan ser satisfechos. Como estas atracciones y repulsiones son realmente las que crean esos deseos pertenecientes a la vida inferior, naturalmente nos mantienen atados a los mundos inferiores donde la conciencia sufre las máximas limitaciones.

(3) Las repulsiones nos atan tanto como las atracciones. Muchas personas tienen cierta vaga conciencia de que las atracciones las atan, pero pocas pueden comprender que lo mismo ocurre con las repulsiones. Sin embargo, así es porque las repulsiones también son la expresión de una fuerza que conecta a los dos componentes que se repelen. Estamos atados a quienes odiamos quizá más firmemente que a quienes amamos, porque el amor personal puede volverse impersonal y así perder su poder atador. En cambio, no es tan fácil trasmutar la fuerza del odio y cuesta mucho trabajo eliminar de nuestro carácter el veneno que el odio genera. Como Raga y Dvesa forman un par de opuestos, no podemos trascender la una sin trascender la otra; son como las dos caras de una moneda. Por lo tanto, se verá que Vairagya no consiste tan sólo en estar libre de Raga sino también en estar libre de Dvesa. Una mente libre e incondicionada no oscila de lado a lado, sino que permanece estacionada en el centro.

(4) Las atracciones y repulsiones son realmente de los vehículos, pero por la identificación de la conciencia con los vehículos sentimos

que somos nosotros los atraídos o repelidos. Cuando empezamos a controlar y eliminar estas atracciones y repulsiones, vamos dándonos cuenta de esto y, entonces, podemos controlarlas y eliminarlas más eficazmente.

(5) Las atracciones y repulsiones, en su forma más burda, son culpables de la mayor parte de la miseria y sufrimiento humanos, como lo verá cualquiera que observa la vida desapasionadamente y pueda trazar inteligentemente la conexión entre causas y efectos. Pe-

ro sólo los que sistemáticamente traten de atenuar las Kleshas por medio de la Kriya-Yoga pueden ver el modo sutil como ellas operan, impregnando todo el tejido de nuestra vida mundana e impidiéndonos tener paz mental.

9. ABHINIVESHA ES EL FUERTE DESEO DE VIVIR QUE DOMINA HASTA A LOS DOCTOS, SOSTENIDO POR SU PROPIO PODER.

Todo el ser humano, y de hecho toda criatura viviente, quiere continuar viviendo. A veces, encontramos personas que no tienen nada que sacar de la vida; su vivir es permanente miseria y, sin embargo, están tenazmente apegadas a la vida. La razón de esta aparente anomalía es que las otras cuatro Kleshas están en plena actividad y, entonces, hay un fuerte deseo de vivir no obstante todas las circunstancias externas desfavorables. Hay dos puntos en este sutra que requieren alguna explicación.

Primero, el de que este fuerte apego a la vida es universal y se encuentra hasta entre los doctos. Es de esperar encontrarlo entre personas ordinarias, pero un hombre culto, por lo menos conocedor de las realidades de la vida, es de esperar que no esté aferrado a ella, más no sucede así. Un filósofo bien versado en todas las filosofías y con conocimiento intelectual de todos los problemas profundos de la vida, vive tan apegado a ésta como cualquier persona ordinaria que ignora

mucho sobre estas cosas. La razón para que Patanjali indique definidamente este hecho es, tal vez, su intención de hacerle notar al aspirante a Yogui que el mero conocimiento intelectual no basta para liberar al hombre de su apego a la vida. Mientras el árbol de las Kleshas no sea destruido desde sus raíces hasta las ramas por un curso sistemático de disciplina Yóguica, el apego al vivir continuará en mayor o menor grado, a pesar de todas las filosofías que sepamos o prediquemos. Por lo tanto, el que aspira a ser Yogui no debe poner su confianza en semejante conocimiento teórico; debe emprender la senda de la Yoga como único medio para liberarse de las Kleshas.

El otro punto es que Abhinivesha se sostiene por su propio poder inherente. Hay cierta fuerza constante y universal, inherente a la vida, que automáticamente se expresa como el 'deseo de vivir'; este deseo no es fruto de algún desenvolvimiento accidental en el curso de la evolución, sino que parece ser un rasgo esencial del proceso evolutivo. ¿Qué es esa fuerza tan potente que parece sustentar la corriente de la vida y que hace que toda criatura se aferré a la existencia como con una ventosa? Según la filosofía Yóguica, esta fuerza tiene su raíz en el origen mismo de las cosas y empieza a actuar desde el instante en que la conciencia entra en contacto con la materia y se inicia el ciclo evolutivo.

Avidya es la raíz de todas las Kleshas, como se indicó en II-4, y Abhinivesha no es otra cosa que el fruto o expresión final de la cadena de causas y efectos que se pone en movimiento al nacer Avidya y envolverse la conciencia en materia. Las diferentes Kleshas no están desconectadas; forman como una serie que empieza en Avidya y termina en Abhinivesha. Esto lo confirma 11-10 al decir que el método para destruir las formas sutiles de las Kleshas es reversar el proceso que las produjo. De suerte que Abhinivesha no es sino la fase final en el desarrollo de las Kleshas, y es por eso que se sostiene por su propio poder inherente. Mientras no desaparezca la causa inicial, los efectos subsiguientes continuarán apareciendo en interminable sucesión.

Dentro de esta serie de Kleshas, las que aparecen como causa inmediata del apego a la vida son Raga y Dvesa. De esto se deduce que mientras más fuertes sean las atracciones y repulsiones que un individuo sienta, mayor será su apego a la existencia. Vemos que así es por lo general. Las personas más dominadas por atracciones y repulsiones violentas, son las más apegadas a la vida. Vemos también que en la edad avanzada estas atracciones y repulsiones pierden mucho de su fuerza, y que a la par con ello el deseo de existir se hace comparativamente menos fuerte.

10. Las Kleshas sutiles pueden reducirse reabsorbiéndolas en su origen.

En este sutra y en el siguiente, Patanjali da los principios generales para atenuar las Kleshas primero y, finalmente, destruirlas. Las-Kleshas pueden encontrarse en dos estados: activo y potencial. En su estado activo pueden reconocerse fácilmente por sus expresiones externas y definidas. Una persona que está bajo un acceso de ira, es fácil ver que tiene Dvesa en plena actividad. Cuando esa persona se somete a una disciplina rígida aprende a mantenerse en calma y sin repulsión hacia nadie y, así, reduce esta Klesha al estado potencial. Dvesa ha dejado de funcionar pero sus gérmenes continúan latentes y, al encontrar condiciones propicias, podrá activarse de nuevo. Su energía se ha vuelto potencial pero no se ha destruido del todo. La transición del estado activo al latente tiene lugar a través de un número de etapas que se han indicado en II-4.

Por medio de la práctica de Kriya-Yoga se pueden atenuar las Kleshas progresivamente hasta dejarlas como latentes, incapaces de ser despertadas por estímulos ordinarios del mundo exterior. Pero pueden activarse otra vez bajo condiciones extraordinarias. De suerte que tenemos dos problemas para la eliminación total de las Kleshas. Primero, reducirlas al estado inactivo y, segundo, destruir hasta su fuerza potencial. Al primero se lo designa generalmente como reducir

las Kleshas al estado de 'semillas' que pueden, bajo condiciones propicias, convertirse en árbol. Al segundo se lo designa como 'tostar las semillas' de modo que no sean capaces de germinar y crecer aunque conserven la forma externa de 'semillas'.

El problema de reducir las Kleshas a 'semillas' puede dividirse en dos fases: la de reducir las formas plenamente activas a formas atenuadas y, luego, la de reducir estas últimas a una condición de inactividad extrema de donde no sea fácil despertarlas. Como la primera de estas dos fases es la más importante y fundamental, Patanjali la trata primero en este sutra. La segunda fase, comparativamente más fácil, la trata en el sutra II-11.

La fraseología que usa Patanjali en el sutra que estamos considerando es muy apta y expresiva, pero muchos encuentran difícil entender su significado pleno. La frase 'reabsorbiéndolas en su origen' significa involucionar un efecto en su causa, o sea reversar el proceso de evolución. Si un número de cosas se deriva en serie de una cosa primaria por un proceso de evolución, todas pueden reducirse a la cosa original por un contraproceso de involución.

Ya vimos que las cinco Kleshas no son independientes entre sí sino que forman una serie. Este es un proceso causal en el que una etapa conduce inevitablemente a la siguiente. Por lo tanto, si queremos eliminar el elemento final de esta quíntuple serie, es indispensable reversar el proceso para que cada efecto sea reabsorbido en su causa inmediata y toda la serie se elimine. Es cuestión de retirarlos todos o ninguno. Esto significa devolverlos así: Abhinivesha a Raga-Dvesa; éstas a Asmita y ésta a Avidya. Y, entonces, Iluminación.

Este rastreo hacia atrás no es, simplemente, un reconocimiento intelectual sino una realización que anula el poder de las Kleshas para afectar la mente del Yogui. Esta realización puede llegar hasta cierto punto en el plano físico, pero se alcanza plenamente en los planos superiores cuando el Yogui es capaz de elevarse a ellos en Sa-madhi. Puede verse, pues, que no existe un atajo para atenuar y eliminar

finalmente las Kleshas, sino que esto requiere la técnica completa de la disciplina Yóguica.

El hecho de que las formas sutiles de las Kleshas permanecen como 'semillas' aun después de haber sido atenuadas al máximo, es de gran significación. Indica que el aspirante no está fuera de todo peligro mientras no haya cruzado el umbral de Kaivalya y alcanzado la meta final. Mientras estas 'semillas' palpiten dentro de él nadie sabe cuándo puede ser su víctima. Estas 'semillas sin tostar' explican las caídas repentinas e inesperadas de Yoguis que han alcanzado grandes cumbres de iluminación y poder; y muestra la necesidad de ejercer el máximo de discernimiento hasta el final mismo del Sendero.

Cuando las formas latentes de las Kleshas han quedado atenuadas hasta el límite máximo y las tendencias se han debilitado casi hasta el nivel cero, viene4a pregunta: ¿Cómo destruir la potencialidad de estas tendencias para que no haya posibilidad alguna de que revivan bajo ninguna circunstancia? ¿Cómo 'tostar las semillas' de las Kleshas para que no vuelvan a germinar? Esta es una cuestión muy importante para el Yogui avanzado porque su tarea no está completa mientras no haya hecho esto. La respuesta a esta pregunta se deriva de la naturaleza misma de las Kleshas que ya hemos discutido: Si las Kleshas tienen sus raíces en Avidya, no pueden quedar destruidas mientras no se elimine Avidya. Esto significa que no es posible liberarse totalmente de las formas más sutiles de las Kleshas mientras no se alcance Kaivalya por medio de la práctica de Dharma-Megha-Samadhi. Esta conclusión la confirma el sutra IV-30.

11. Sus modificaciones activas han de suprimirse por meditación.

Este sutra da el método para tratar las Kleshas en la etapa preliminar en que hay que reducirlas de la actividad a la pasividad. Lo da en una sola palabra: Dhyana. Por lo tanto, es necesario comprender el

significado pleno de esta palabra. Literalmente significa ‘meditación* o ‘contemplación’, pero aquí representa una autodisciplina bastante amplia que gira en torno a la meditación.

Es fácil entender que un aspirante que esté dominado por las Kleshas, en su forma activa, tendrá que atacar el problema desde varios frentes a la vez. Tendrá que utilizar toda la técnica de Kriya-Yoga, uno de cuyos objetivos es atenuar las Kleshas, para lo cual el primer paso es reducirlas de su forma activa a la pasiva. Ha de utilizar en esta tarea todos los tres elementos de Kriya-Yoga indicados en II-l. Pero la parte esencial es, en verdad, Dhyana: la concentración intensiva de la mente para comprender los problemas más hondos de la vida y resolverlos efectivamente a fin de realizar el objetivo principal.

Incluso la eficacia de la Austeridad, ese elemento de Kriya-Yoga que externamente parece significar un mero sometimiento a ciertos ejercicios de autodisciplina y purificación, depende, en gran medida, de Dhyana. No es la sola ejecución de actos lo que produce el resultado que se desea, sino la concentración intensa en el propósito y el sostener la mente alerta en esos actos. Sin estos dos factores el sólo acto externo será insuficiente. Es imposible coronar en Yoga a menos que todas las energías del alma se polaricen y se dediquen a lograr el propósito central. De suerte que el término ‘meditación’, en este sutra, implica todos los procesos y ejercicios mentales que pueden ayudar al aspirante a reducir las Kleshas activas al estado de pasivas. Puede incluir reflexión, recapacitación sobre los problemas más hondos de la vida, cambio de hábitos de pensar y de actitudes por medio de la meditación (II-33), austeridad y también meditación en el sentido ordinario de esta palabra.

Es necesario anotar que reducir las Kleshas a una condición latente o pasiva no significa, meramente, colocarlas en un estado temporal de quietud. No siempre la actividad de las Kleshas produce perturbaciones mentales y emocionales violentas. Todos pasamos por épocas en que parece que nuestras Ragas y Dvesas están apenas latentes. Un

aspirante puede retirarse por algún tiempo a la soledad; mientras está así apartado de toda clase de relaciones sociales, Raga y Dvesa se volverán naturalmente inoperantes, pero eso no significa que las ha reducido a un estado latente, sino solamente que ha suspendido su expresión externa. Pero en el momento en que él reanude su vida social estas Kleshas volverán a afirmarse con fuerza. Reducir las Kleshas al estado latente significa debilitar tanto las tendencias, que no se despierten fácilmente aunque todavía subsistan sus raíces.

Otro punto para anotar es que el combatir una forma o expresión particular de una Klesha no sirve de mucho aunque al principio puede apelarse a esto para conocer mejor el funcionamiento de las Kleshas y la técnica de dominarlas. Una Klesha puede asumir innumerables formas de expresión, y si meramente suprimimos una de esas formas asumirá otras. Lo que hay que combatir es la tendencia general. Aislar esa tendencia y combatirla en su totalidad, es lo que probará la inteligencia del aspirante y determinará la coronación de sus empeños.

12. El depósito de Karmas que tienen sus raíces en las Kleshas, aporta toda clase de experiencias en esta vida y las futuras.

Los sutras 12, 13 y 14 de esta Sección dan, de una manera muy concisa y lúcida, los rasgos esenciales de las dos leyes gemelas de Karma y Reencarnación, esas bien conocidas doctrinas que formulan la Ley Moral universal y el Ciclo de nacimientos y muertes en la vida humana. Como los estudiantes de Yoga están generalmente familiarizados con los aspectos globales de estas dos doctrinas, no es necesario discutirlas aquí, y nos limitaremos a los aspectos particulares a que se hace referencia en estos tres sutras. Se notará que Patanjali no intenta darnos una idea general acerca de estas dos leyes de Karma y Reencarnación, sino que su objetivo es mostrarnos la causa básica de la aflicción humana de modo que podamos apreciar los medios aconsejados

por la disciplina Yoguica para erradicarla. Por lo tanto, toma apenas aquellos aspectos particulares de estas dos leyes que son necesarios para su argumentación. Pero, incidentalmente, nos ha dado en tres breves sutras la esencia de estas leyes omniabarcantes.

La primera idea que nos da en este sutra es la de que las Kleshas son la causa productora de los Karmas que generamos con nuestros pensamientos, deseos y actos. Cada alma humana pasa por una serie continua de encarnaciones en que cosecha los frutos de pensamientos, deseos y acciones pretéritos y, a la vez, genera nuevas causas que darán sus frutos en ésta o en futuras vidas. De suerte que toda vida humana es como una corriente en la que operan, simultáneamente, dos procesos: la cosecha de Karmas pretéritos, y la generación de nuevos Karmas que darán fruto en el futuro. Cada pensamiento, deseo, emoción y acto produce su resultado con exactitud matemática, el cual se registra en el libro mayor de nuestra vida de un modo natural y automático.

¿Cuál es la índole de ese mecanismo registrador kármico? La respuesta a esta pregunta la da este sutra en una sola palabra: Kar-masaya, que literalmente significa 'el depósito de Karmas'. Alude al vehículo de nuestra constitución interna que guarda todas las tendencias o impresiones hechas por nuestros pensamientos, deseos, sentimientos y actos. Este vehículo sirve como un registro permanente de todo cuanto hemos pensado, sentido o hecho durante el largo curso de evolución que cubre una serie de vidas, y provee los patrones y contenidos de las vidas sucesivas. Los que han estudiado fisiología entenderán y apreciarán sin dificultad esta idea, porque las impresiones dejadas en nuestro cerebro por nuestras experiencias en el plano físico nos dan un paralelo exacto. Todo cuanto hemos experimentado por medio de nuestros órganos sensorios ha quedado registrado en el cerebro y puede repasarse en forma de recuerdos. No podemos ver esas impresiones y, sin embargo, sabemos que existen.

Este Karmasaya se conoce también como 'cuerpo causal'. Es uno

de los vehículos más sutiles de la conciencia, porque está más allá del cuerpo mental. Se lo llama 'causal' porque es la fuente de todas las causas que han de ponerse en movimiento y modelarán nuestra vida actual y las futuras. Es el receptáculo en que se vierten constantemente los efectos de todo lo que hacemos y se convierten en causas de experiencias por las que hemos de pasar en esta vida y las futuras.

Un punto importante para anotar es que, aunque este cuerpo causal es la causa inmediata o efectiva de la vida actual y las futuras y de él fluyen, en gran medida, las experiencias que constituyen estas vidas, sin embargo la causa real u original de estas experiencias son las Kleshas. Ellas son las responsables de la continua generación de Karmas. El cuerpo causal sirve, simplemente, como un mecanismo para ajustar los efectos de estos Karmas.

13. Mientras la raíz tenga vida, ha de madurar y producir existencias de diferentes clases, longitud y calidad."

Mientras las Kleshas estén en actividad en la vida de un individuo, su cuerpo causal será alimentado continuamente por nuevas impresiones causales y no habrá posibilidad de que se acabe la serie de existencias. Si la raíz permanece intacta, las tendencias continuarán madurando en el cuerpo causal y produciendo una vida tras otra con su inevitable miseria y aflicción.

No obstante la infinita variedad del tipo y contenido de las experiencias por las que pasan los seres humanos en sus vidas, Patanjali las clasifica bajo tres encabezamientos: clase, longitud y calidad. Estos son los rasgos principales que determinan las características de una vida. Primero, su 'clase'. Esta determina el ambiente del individuo, con sus oportunidades y la clase de vida que podrá llevar. El que nace en un barrio de baja categoría no tiene las mismas oportunidades que el que nace entre gentes cultas.

El segundo factor es la 'longitud' de la vida. Esto determina, naturalmente, la cantidad de experiencias. Una vida que se corta en la infancia contendrá menos experiencias que una que dura su curso normal. Pero claro que como las vidas sucesivas de un individuo forman un todo continuo, una vida corta no importa mucho realmente desde un punto de vista más alto. Es como cuando una persona no puede cumplir su jornada de trabajo por enfermedad: otro día podrá suplirla.

El tercer factor es la calidad de las experiencias en cuanto a ser placenteras o desagradables. El factor 'clase' influye en esto por lo que hace a las oportunidades de crecimiento. Pero este tercer factor se refiere a la potencialidad de las experiencias para producir dolor o placer al individuo. Hay personas bien situadas en cuanto a 'clase' pero que no hacen sino sufrir. En cambio, hay otras que viven en ambientes comparativamente pobres pero siempre disfrutan de experiencias agradables; de suerte que esto no depende totalmente de la 'clase', sino que envuelve un factor personal, como podemos verlo al observar las vidas de quienes nos rodean.

14. Sus frutos son de gozo o de dolor, según sean causados por la virtud o por el vicio.

¿De qué depende el tipo de las experiencias por las que tenemos que pasar en la vida? Puesto que en el Universo todo opera conforme a una ley oculta e inmutable, no puede ser por mera casualidad que algunas experiencias son gozosas y otras penosas. Este sutra da la respuesta a esta pregunta: La calidad placentera o dolorosa de nuestras experiencias es determinada por la índole de las causas que las producen. El efecto está siempre relacionado con la causa, la cual determina su índole. Los pensamientos, sentimientos y actos 'virtuosos' producen experiencias agradables, mientras los 'viciosos* dan lugar a experiencias dolorosas.

Pero no tomemos los términos 'virtuoso' y 'vicioso' en un sentido estrecho y ortodoxo, sino en el sentido más amplio y científico de vivir en conformidad o en desacuerdo con la gran Ley Moral que es de acción universal y se expresa automáticamente. En la Naturaleza el efecto está siempre relacionado con la causa y corresponde exactamente a la causa que lo puso en marcha. Si le ocasionamos un pequeño dolor físico a alguien, es razonable suponer que el efecto de esta acción será alguna experiencia que nos produzca a nosotros un correspondiente dolor físico y no una espantosa calamidad que nos traiga terrible agonía mental. Esto sería injusto y la Ley de Karma es la expresión de la justicia más perfecta que podemos concebir. Puesto que Karma es una ley natural y las leyes naturales operan con precisión matemática, podemos hasta cierto punto predecir los frutos Kármicos de nuestros actos y pensamientos imaginándonos sus consecuencias naturales. El resultado Kármico de una acción se relaciona con ésta como una copia fotográfica se relaciona con su negativo. Sin embargo, la combinación de varios efectos en una misma experiencia dificulta asignar los efectos a sus respectivas causas. Las ideas religiosas ortodoxas de cielo e infierno y de recompensas y castigos suelen presentarse de un modo absurdo aunque, en general, relacionan la virtud con el placer y el vicio con el dolor.

15. Para el que ha desarrollado el discernimiento, todo es aflicción, debido a los dolores que resultan del cambio y la ansiedad y las tendencias, como también debido a los conflictos entre el funcionamiento de las Cunas y las 'modificaciones mentales'.

Si la virtud y el vicio engendran, respectivamente, experiencias agradables o dolorosas, se podría preguntar: ¿El que adopta una vida

virtuosa, se asegura con el tiempo una ininterrumpida serie de experiencias agradables y elimina por completo todas las experiencias penosas? Es claro que por algún tiempo continuarán apareciendo los resultados de actos viciosos del pasado; pero si persistimos y hacemos que nuestra vida sea siempre estrictamente moral, eliminando todo lo vicioso, ¿ha de llegar un momento en que las tendencias y Karmas creados por nuestros pensamientos y actos viciosos queden agotados? ¿Y de ahí en adelante la vida debe convertirse en una serie continua de experiencias agradables y dichosas?

Esa es una manera de pensar que atraerá especialmente al aspirante que esté disfrutando de una buena vida y esté apegado a las cosas del mundo. Le parecerá que la filosofía de las Kleshas es innecesariamente austera y pesimista y que el ideal de una vida completamente virtuosa soluciona muy fácilmente el gran problema real de la vida; satisfará su sentido innato de moral y religión, asegurándole una vida feliz y agradable. Ciertamente, el ideal religioso ortodoxo de que la gente sea buena y moral para que goce una vida feliz aquí y en el más allá, es una concesión a la fragilidad humana y al deseo de preferir lo que se llama felicidad a la Iluminación.

Esta idea de asegurarse una vida feliz por medio de la virtud, no sólo es impracticable porque no se puede vivir una vida perfectamente virtuosa mientras se está atado a la ilusión, sino que se basa en un engaño sobre la índole misma de lo que el hombre ordinario llama felicidad. Estesutra explica por qué; es uno de los sutras más importantes sobre la filosofía de las Kleshas.

Es necesario, pues, captar bien la significación de la idea que expone este sutra, no sólo para comprender esta filosofía sino la totalidad de la filosofía Yóguica. Mientras el aspirante no se haya percatado, en cierta medida, del carácter ilusorio de lo que se considera ‘felicidad’ y se busca en este mundo, no podrá desechar esta búsqueda inútil y dedicarse de todo corazón a la tarea de trascender la Gran Ilusión y buscar aquella Realidad que es lo único en que puede encontrarse

verdadera Iluminación y Paz. Que recapacite cuidadosamente, pues, sobre la profunda significación de este sutra.

Se nos indica en él que para el sabio, cuya percepción espiritual se ha despertado, todas las experiencias están llenas de aflicción, activa o potencialmente. Ello se debe a que ciertas condiciones tales como el cambio, la ansiedad, las tendencias y los conflictos entre el funcionamiento de las Gunas y las 'modificaciones mentales' están inherentes en la vida. Tomemos cada una de estas condiciones y veamos lo que esto significa.

Tomemos primero el 'cambio' a que alude este sutra con la palabra Parinama. Cualquiera puede ver que la vida que conocemos está regida por una implacable ley de cambio que todo lo penetra y afecta a todas las cosas en todo tiempo. Nada permanece estable, desde un sistema solar hasta un grano de polvo; todo está en estado de fluidez aunque el cambio sea tan lento que no lo notemos. Uno de los efectos de Maya es el de hacernos inconscientes de los cambios que continuamente están ocurriendo dentro y fuera de nosotros. La gente le teme a la muerte pero no ve que no es sino un incidente en esta serie continua de cambios. Cuando un individuo empieza a darse cuenta de estos cambios que, implacablemente, afectarla todas las cosas, comienza a comprender lo que significa Maya. Esa experiencia le muestra un aspecto de Viveka o discernimiento. El hombre común está tan inmerso y tan identificado con la vida en que está enredado, que no puede separarse mentalmente de esta rápida corriente de cambios. Puede conocer teóricamente la ley de cambio, pero no la ha realizado o comprendido.

Cuando Viveka alborea, el primer resultado de percibir la ley de cambio es el temor. Le parece al hombre que el piso cede bajo sus pies, que no tiene nada en qué apoyarse, que no hay nada a qué agarrarse en medio de esta velocísima corriente de cambios. Todo el Universo aparece ante él como un torbellino de fenómenos que se deslizan como el agua bajo un puente. Personas y objetos que le parecían tan

reales, se tornan en meros fantasmas en el panorama que fluye ante él. Le parece que está colgado en un vacío, y lo envuelve el horror de una soledad indescriptible. ¿Qué hacemos cuando nos viene esta realización accidentalmente o como fruto de recapacitar hondamente sobre la índole real de la vida fenomenal? Generalmente nos alarmamos, nos aterrorizamos y tratamos de olvidarla lanzándonos con más afán en las actividades e intereses de la vida ordinaria, aunque teóricamente seguimos creyendo en la irrealidad de las cosas que nos rodean. Pero si tratamos de encararnos de frente con esa visión horrible, y si nos dedicamos a la autodisciplina Yóguica, entonces, tarde o temprano, empezamos a sentir y luego a distinguir bajo esta rápida corriente de fenómenos algo que es permanente, algo que trasciende a todo cambio y que nos proporciona una base eterna. Empezamos a darnos cuenta de que los fenómenos varían pero Aquello en que los fenómenos ocurren no cambia. Al principio tenuemente, mas luego en su plenitud, crece dentro de nosotros esta realización de lo Eterno.

Pero tenemos que atravesar el valle del temor antes de lograr esta realización. Tenemos que ver que todo este mundo escueto de seres y cosas se desintegra y desaparece en una corriente de meros fenómenos, antes de que podamos ver lo Real que se oculta tras lo irreal. Solamente cuando hemos pasado por esta clase de experiencias podemos ver lo ilusorio y patético de la triste vida de este mundo, de la búsqueda de mezquinos placeres y ambiciones, del efímero amor y alegría a que la gente se aferra con desesperación, de la corta vida de gloria del político, del esfuerzo por apegarse tenazmente a cosas que, tarde o temprano, hay que desechar. Vistos bajo esta luz hasta los placeres más exquisitos y los triunfos más espléndidos palidecen hasta la insignificancia y asumen forma de aflicción. Se acostumbra preguntarle a un condenado a muerte qué bebida o plato o algo desearía gozar antes de ser ejecutado, pero los que ven a ese hombre satisfacer por última vez su capricho se dan cuenta de lo patético que es ese deseo de saborear el placer antes de que la muerte apague su último aliento vital. Para el que ha desarrollado Viveka, la patética búsqueda de

placeres y ambiciones aparece muy similar. Todos estamos sentenciados a muerte, pero no somos conscientes de esto ni sabemos cuándo se ejecutará la sentencia. Si lo supiéramos dejarían de ser placeres, los que así llamamos.

La segunda aflicción que indica este sutra como inherente en la vida humana, es la 'ansiedad'. Todos los placeres y complacencias y alegrías van siempre asociados con la ansiedad, consciente o inconsciente. Complacerse en los placeres, o hacer depender nuestra felicidad de las cosas inciertas y pasajeras del mundo externo por apego a ellas, significa miedo a perder esos objetos que nos dan placer o alegría. Si tenemos dinero habrá siempre el temor a perderlo y a que nuestra seguridad quede amenazada. Si amamos a alguien habrá la ansiedad de que esa persona muera o se aleje de nosotros. La mayoría tenemos esos temores y ansiedades que roen nuestro corazón constantemente aunque no lo reconozcamos o no nos percatemos de ello. Solamente cuando viene una crisis en nuestra vida emergen estos temores en nuestra conciencia; pero siempre están presentes en nuestra mente subconsciente envenenando secretamente nuestra vida. Tal vez seamos demasiado torpes para sentirlos, o demasiados 'fuertes' para permitirles que nos perturben marcadamente; pero es difícil que haya alguien que esté por encima de estos temores sin estar siguiendo la senda de la Yoga.

El otro factor lo constituyen las 'tendencias' o Samskaras. Esta palabra significa 'impresiones', pero, en este caso, indica costumbres o hábitos. Existe una ley en la Naturaleza según la cual cualquier experiencia por la que pasamos produce una impresión en todos nuestros vehículos. Esa impresión forma un canal para el flujo de una fuerza correspondiente y ese canal se va ahondando al repetirse la experiencia. De ahí resulta que adquirimos hábitos de varias clases y nos acostumbramos a ciertos tipos de ambientes, modos de vivir y placeres. Pero, al mismo tiempo, está operando la ley de cambio a que ya nos referimos, que constantemente está modificando nuestro ambiente y colocándonos en nuevas circunstancias y compañías. El resultado* de

la acción simultánea de estas dos leyes naturales es que, constantemente, estamos formando nuevos hábitos, acostumbrándonos a nuevas circunstancias y, también, tratando de salir de ellas. Tan pronto como hemos formado un nuevo hábito o un nuevo ambiente, nos vemos forzados a salir de él, a veces fácil y gradualmente, otras brusca y repentinamente.

Esta permanente necesidad de hacer ajustes en la vida es una fuente de continua incomodidad y dolor para todo individuo. La Naturaleza casi no nos deja tiempo para respirar y, de continuo, está lanzándonos a nuevos tipos de experiencia, aunque muchas veces nos gustaría descansar en los surcos o posiciones cómodas que hemos alcanzado. Claro que el hombre inteligente acepta esta necesidad de ajustes y hace cuanto puede para acomodarse a ellos; pero lo cierto es que ésta es una de las graves aflicciones de la vida que todos quisiéramos evitar.

La frase 'los conflictos entre el funcionamiento de las Cunas y las modificaciones mentales', la interpretan algunos en relación con las tres Cunas solamente. Pero Patanjali incluye en el texto la palabra Vritti que se refiere a las modificaciones de la mente. Significa, pues, los conflictos entre las tendencias naturales, causados por la preponderancia de alguna de las Gunas y los estados mentales que están cambiando constantemente. Este tipo de conflictos es muy común en la vida humana y produce mucho descontento en el individuo corriente. Ilustremos esto por medio de un ejemplo:

Tenemos un hombre de temperamento perezoso debido a que en su carácter predomina la Guna Tamas. Odia la actividad pero está colocado en circunstancias en que tiene que trabajar duro para sostenerse y, constantemente, está deseando una vida apacible y sosegada. Como resultado de mantener este fuerte deseo persistentemente, se le cumple su deseo en una vida subsiguiente: se encuentra en un ambiente donde, obligadamente, está casi inactivo (por ejemplo, nace como esquimal o se le encarga el cuidado de un faro). Pero en esta

nueva vida puede preponderar en su carácter la Guna Rajas y, por lo tanto, él ansia estar activo y tal cosa no le es posible. De manera que# está tan descontento con su nuevo destino, como lo estuvo con el anterior.

Algunas veces, este conflicto entre la Guna predominante y el deseo o estado mental es de índole pasajera, pero siempre tiene el efecto de producir descontento, por el momento. De esta manera, la Naturaleza por medio de la operación normal de sus leyes está provocando constantemente estos conflictos entre nuestras tendencias y nuestros estados mentales. De ahí que veamos por todos lados un descontento general. Nadie parece estar satisfecho con su suerte o circunstancia. Cada cual ansia lo que no tiene. Por eso, el 'conflicto' entre las Gunas y los Vrittis es una de las causas de la miseria humana en general. El hombre sabio ve que todo esto es inevitable y, por lo tanto, renuncia a todo deseo y recibe todo cuanto le viene sin excitarse ni resentirse.

Lo que necesitamos recordar a este respecto es que cualquier conjunto de circunstancias en que nos encontremos es el resultado de nuestros propios deseos, aunque cuando llega la hora de cumplir un deseo particular ya lo hayamos reemplazado por otro distinto y hasta contrario. Por la índole misma de las cosas, nuestros deseos no pueden cumplirse inmediatamente, sino que debe transcurrir cierto tiempo para su realización. Durante este intermedio nuestro carácter, temperamento y deseos pueden cambiar considerablemente y, entonces, cuando nos encontremos con que se cumple nuestro deseo pretérito nos será difícil creer que nosotros mismos hemos deseado eso que ahora nos llega.

La existencia de las cuatro clases de aflicciones que este sutra dice son inherentes en la vida humana, produce condiciones de tal clase que el que no haya desarrollado Viveka o discernimiento espiritual podrá pensar que lo que se llama felicidad en la vida corriente es la única felicidad posible. Es cierto que al hombre del mundo, inmerso en sus ilusorios afanes de placer o poderío, puede parecerle que la vida

consiste en una mezcla de placeres y dolores, de goces y sufrimientos. Pero al hombre sabio, cuyas facultades espirituales han despertado, toda clase de vida debe parecerle llena de miseria y que su felicidad ilusoria es meramente como una pildora azucarada que encubre sólo dolor y sufrimiento. Esta afirmación puede parecer que da una visión torcida de la existencia, pero recapacite hondamente el estudiante sobre estos hechos escuetos de la vida y es probable que llegue a la misma conclusión. De todos modos, mientras el aspirante a Yogui no se dé cuenta cabal de la verdad expuesta en este sutra no estará calificado real y plenamente para emprender el largo y difícil ascenso que lo lleve hasta la cima de la Realización Directa.

16. La aflicción que aún no ha llegado, puede y debe ser evitada.

La siguiente duda que naturalmente surge es la de si es posible evitar la aflicción inherente a la vida humana. Muchas personas reflexivas que han recapacitado bastante sobre este problema, aceptan, tal vez, que la vida no contiene sino miseria, pero hay que tomarla como es y aprovecharla lo mejor posible, pues el único modo de escaparse es por el portal de la muerte. No creerán, como el hombre piadoso ortodoxo, que todas las penalidades serán compensadas de alguna manera después de la muerte; pero no ven qué máspuede hacerse que aceptar agradecidos los pequeños placeres y soportar con estoicismo las penalidades.

A este respecto, la filosofía Yóguica difiere fundamentalmente de las religiones ortodoxas que no ofrecen nada mejor que una felicidad incierta y nebulosa después de la muerte. Esas religiones nos aconsejan que llevemos una buena vida para asegurarnos la felicidad en el 'más allá', que pongamos nuestra fe en Dios y confiemos en que vendrá lo mejor. Pero, según la filosofía Yóguica, la muerte no resuelve nuestro problema espiritual mejor que lo que la noche resuelve nuestros problemas económicos. Si uno es pobre, al acostarse por la

noche no espera que su problema económico amanecerá resuelto por sí solo al día siguiente; tendrá que levantarse y seguir en la brega. Si tiene pobreza espiritual y vive atado por ilusiones y limitaciones de todo orden, no puede esperar que en su próxima vida nacerá iluminado, si cree en la reencarnación o en la vida sempiterna que supone seguirá a la muerte.

Según la filosofía Yóguica, es posible elevarse completamente sobre las ilusiones y miserias de la vida y adquirir infinito saber y gloria y poder por medio de la Iluminación, aquí y ahora mientras estamos en el mundo físico. Si no la adquirimos así, tendremos que regresar a este mundo hasta que hayamos cumplido esta tarea que se nos ha asignado. De modo que no es cuestión de escoger o de rechazar el camino de la Yoga, es cuestión de escogerlo ahora o en alguna vida futura; es cuestión de alcanzar la Iluminación lo más pronto posible y evitar sufrir en el futuro, o de posponer el esfuerzo y soportar más sufrimientos, lo cual es innecesario y puede evitarse. Esto es lo que significa este sutra: no es una vaga promesa de una felicidad incierta después de la muerte, sino una afirmación científica y precisa de un hecho que ha sido verificado por la experiencia de muchísimos Yoguis, santos y sabios que han hollado esta senda a través de las edades.

17. La causa de lo que debe evitarse es la asociación del Conocedor con lo Conocido.

Llegamos ahora a la cuestión de los medios para liberarse de las Kleshas, no la técnica Yóguica sino el principio general que ha de aplicarse. Nótese que el objetivo no es una solución parcial y temporal del problema, sino una solución total y permanente; no un paliativo, sino un remedio que erradique totalmente el mal, para lo cual hay que llegar hasta la causa-raíz de la enfermedad y no perder tiempo en los síntomas superficiales externos.

¿Cuál es esa causa-raíz de la aflicción causada por las Kleshas, que

tenemos que evitar? Este sutra nos da la respuesta. ¿Cuál es la naturaleza del Conocedor y de lo Conocido, y por qué están asociados? Esto lo explican los sutras subsiguientes. Pero antes, tratemos de comprender el problema en general.

Ya vimos, al tratar sobre Asmita en II-6, que existe la tendencia a que la conciencia se identifique con sus vehículos y que este proceso comienza cuando la conciencia se une a la materia, como resultado del velo de Maya que la envuelve en la ilusión y le produce Avidya. Este problema, que está relacionado con el origen de las cosas y nos retrotrae a la cuestión de la involución inicial de la conciencia individual en la materia es, en verdad, uno de los problemas básicos sobre el cual los filósofos han estado especulando desde tiempos inmemoriales. Es uno de esos problemas que se escapan del alcance del intelecto y que es inútil tratar de resolver por medios intelectuales. Solamente se puede resolver, o mejor diríamos disolver, con la luz del conocimiento trascendental que puede obtenerse por Iluminación. De suerte que no tratemos de responder la pregunta de por qué el Purusa que es puro y perfecto queda sujeto con Prakriti. Esperemos pacientemente hasta que hayamos trascendido el intelecto y sus ilusiones, y estemos cara a cara con aquella Realidad que guarda dentro de sí la respuesta a esta pregunta primordial.

Pero aunque no podamos tener todavía la respuesta, no hay dificultad para comprender que la asociación del Espíritu con la Materia ha tenido lugar, y que es la causa de que estemos atados. Sujetar significa atar, y es fácil entender la causa de la atadura en el caso del Purusa. Pero no es posible concebir la índole de esa atadura sino hasta donde lo indica la filosofía de las Kleshas. Concebirla realmente, sería conocer el misterio final de la vida y haber alcanzado ya la Iluminación. Esto es, seguramente; lo que todo aspirante ha de proponerse alcanzar por medio de la Yoga.

Después de explicar que la causa de la sujeción que debe evitarse es la asociación del Conocedor con lo Conocido, la cual enreda

a la conciencia pura en la materia, Patanjali pasa a explicar en los dos sutras siguientes, la índole esencial del Conocedor y lo Conocido; en ellos resume todos los hechos esenciales concernientes al mundo fenomenal, dándonos un análisis magistral de lo Conocido o sea del lado objetivo de la manifestación o Prakriti.

18. Lo Conocido consiste en los elementos y órganos sensorios; es del orden de Luminosidad, Actividad y Estabilidad, y su propósito es proveer al Purusa de experiencia y liberación.

En este sutra vemos la capacidad que tuvieron quienes desarrollaron la ciencia de la Yoga, de penetrar hasta el corazón mismo de la materia, separar lo esencial de lo no esencial y captar y formular los hechos esenciales. En un breve sutra Patanjali analiza y expone los hechos básicos concernientes a la naturaleza esencial del mundo fenomenal, su percepción y su propósito.

Primero, nos da la índole esencial de todos los fenómenos perceptibes; nos dice que están constituidos por las tres Gunas (Sattva, Rajas y Tamas), cuya índole nos explicará más adelante. Luego, indica que la percepción del mundo fenomenal es el resultado de las interacciones entre los 'elementos' (Bhutas) y los 'órganos sensorios' (Indriyas). Por último, indica que el propósito y función del mundo fenomenal es proveer a los Purusas que están evolucionando en él, de dos cosas. Primera, experiencias, y segunda, por medio de estas experiencias llevarnos gradualmente a la Liberación e Iluminación.

La palabra sánscrita utilizada en este sutra para indicar lo Conocido o sea el mundo fenomenal, es Drisyam, que significa lo visto, lo que puede verse o percibirse. El contacto entre Purusa y Prakriti hace emerger una dualidad que en, términos modernos, puede llamarse los lados subjetivo y objetivo de la Naturaleza. Purusa es la esencia o

substrato de lo subjetivo, y Prakriti es el lado objetivo de esta dualidad. Al retraerse la conciencia hacia el interior, la línea demarcadora entre lo subjetivo y lo objetivo va deslizándose, aunque la relación entre los dos se mantiene igual. El Purusa, junto con todos los vehículos en que mantiene su conciencia, constituye la parte subjetiva de esta relación dual, y es designado con el nombre de Drasta o Conocedor. La porción de Prakriti formada por los vehículos de los cuales el Purusa ha separado su conciencia, constituye la parte objetiva y recibe el nombre de Drisyam, o lo Conocido, lo Visto. Ambos, Drasta y Drisyam son así necesarios para que exista el mundo fenomenal.

Consideremos la naturaleza esencial de todos los fenómenos que son objeto de percepción. Conforme a este sutra, son el resultado de la acción de las tres Cunas que se expresan como luminosidad, actividad y estabilidad (Sattva, Rajas y Tamas). La teoría de las Gunas es parte integral de la filosofía hindú que sostiene que toda la estructura del Universo manifestado depende de estas tres cualidades o atributos fundamentales de Prakriti. Según la doctrina Samkhya, Prakriti no es otra cosa que un estado de perfecto equilibrio de las tres Gunas.

Aunque la teoría de las Gunas es una de las doctrinas fundamentales de la filosofía hindú es muy poco comprendida. En el Bhagavad-Guita se citan mucho las Gunas; difícilmente se encuentra un libro en sánscrito sobre religión o filosofía en que no figure la palabra Triguna que indica esta trinidad. Sin embargo, nadie parece saber en realidad qué es lo que representan las tres Gunas. Existe una idea vaga de que tienen que ver con las propiedades o atributos, porque ese es el significado general de esta palabra en sánscrito. Pero no se encuentra una exposición clara del significado real de esa palabra o de lo que ella representa, en términos del pensamiento moderno. No es difícil comprender la razón de esta deficiencia.

Las Gunas se encuentran en la base misma del Universo manifestado. Incluso el funcionamiento de la mente por medio de la cual tratamos de entender la naturaleza de las Gunas depende del entre-juego

de ellas. Tratar de comprenderlas con la mente sola es como tratar de sujetarse la mano con un par de pinzas manejadas con la misma mano. Solamente cuando el Yogui cruza el límite de la manifestación y trasciende el campo de las Cunas como se indica en IV-34, podrá realizar la verdadera índole de ellas. Pero esto no significa que el estudiante no pueda comprender nada acerca de esto y que haya de satisfacerse con las nociones vagas y nebulosas que prevalecen sobre esta doctrina básica. Los adelantos logrados en las ciencias físicas, y la luz que han arrojado sobre la estructura de la materia y los fenómenos físicos, nos han puesto en condiciones de obtener una tenue vislumbre de la naturaleza esencial de las Gunas. Es cierto que no cubre sino los aspectos superficiales de las Gunas, pero el estudiante puede por medio del pensamiento profundo y la intuición alcanzar una comprensión suficiente para convencerse de que las Gunas no son una mera fantasía filosófica elusiva sino una parte de aquel misterio hondo que ronda la formación de un Universo manifestado.

Este no es el lugar para agotar el estudio de un tema tan interesante aunque abstruso, pero pueden discutirse aquí unas pocas ideas que le permitan al estudiante orientarse mejor al respecto. Esta discusión exigirá cierto conocimiento de las ideas científicas modernas, pero se procurará mantenerla libre de tecnicismos. Al fin y al cabo, si queremos entender cualquier problema en términos de hechos científicos modernos necesitamos, por lo menos, un conocimiento general de esos hechos.

¿Cuál es la naturaleza esencial de los fenómenos que percibimos por medio de nuestros órganos sensorios? Para poder responder a esta pregunta el primer punto que debemos anotar es que todo objeto de percepción consiste de un número de propiedades o Dharmas que afectan nuestros órganos sensorios. Todo objeto no es sino un conjunto de propiedades, y nuestro conocimiento de ese objeto está confinado a la observación directa o indirecta de esas propiedades.

¿Cuál es la naturaleza de esas propiedades? ¿De qué depende el

conocimiento de esas propiedades? Si analizamos a la luz del conocimiento científico moderno el flujo de fenómenos físicos a nuestro alrededor, encontramos en la base de estos fenómenos tres principios de carácter fundamental. Estos tres principios que determinan primordialmente la naturaleza de todo fenómeno, están conectados con la moción y puede decirse que son aspectos diferentes de movimiento. Es muy difícil explicar estos principios por medio de palabras sencillas, pues no existen palabras suficientemente adecuadas; pero a falta de mejores vocablos podemos llamarlos así: Vibración, Movilidad e Inercia.

Vibración implica moción rítmica de partículas. Movilidad implica moción no-rítmica de partículas con transferencia de energía. Inercia implica posición relativa de partículas. Estos principios son, en verdad, los tres aspectos fundamentales de Moción y pueden ilustrarse respectivamente así: La Vibración, por un batallón que marcha en una parada. La Movilidad por un número de personas que caminan en una multitud. La Inercia por un número de personas aprisionadas en celdas separadas. Sea cual fuere la naturaleza de los fenómenos, encontraremos en la base de ellos estos principios que funcionan de diversos modos y determinan los Dharmas o propiedades que se manifiestan.

Para mayor ilustración tomemos, uno por uno, los fenómenos que observamos por medio de los cinco sentidos. La percepción de fenómenos visuales depende de la presencia de vibraciones lumínicas que, al actuar sobre la retina del ojo, dan la impresión de forma y color. Los fenómenos audibles dependen de vibraciones sonoras que, al actuar sobre el tímpano, producen la sensación de sonido. Las sensaciones calóricas dependen del impacto de átomos y moléculas móviles sobre la piel. Las sensaciones de sabor y olor dependen de la acción de substancias químicas sobre las membranas del paladar y la nariz; la naturaleza de la substancia química (que depende de la posición relativa y la índole de los átomos en las moléculas) determina la sanción que se experimenta. En todos estos casos encontramos vibración o moción

rítmica, movilidad o moción irregular, e inercia o posición relativa, que operan y determinan la índole de los fenómenos sensoriales.

Hasta aquí hemos supuesto la presencia de partículas que, con su moción, determinan los fenómenos. Pero ¿qué son estas partículas? La ciencia nos dice que no son otra cosa que combinaciones de protones, neutrones y electrones; electrones que giran en torno a núcleos de protones y neutrones a velocidades tremendas y que determinan las propiedades de los átomos. Con el descubrimiento de la equivalencia e inter-convertibilidad de masa y energía, probablemente se hallará, finalmente, que el núcleo del átomo también es una expresión de energía y que la base final del Universo físico manifestado no es nada más que moción o energía. El día en que esto quede demostrado concluyentemente, el materialismo ortodoxo quedará sepultado para siempre y la filosofía de la Yoga será plenamente justificada.

Vemos, por lo tanto, que todas las propiedades pueden reducirse a sus elementos más simples, al menos en lo concerniente al Universo. Esos elementos son: Moción ondulatoria (Prakasa), Acción (Kriya) y Posición (Sthiti). Como estas ideas se asocian con la naturaleza de las tres Gunas, puede decirse que la ciencia ha corroborado, hasta cierto punto, la teoría de las Gunas.

Ahora bien, las Gunas están subyacentes en todo el Universo manifestado, y no solamente en el mundo físico; de suerte que si solamente tomamos en cuenta sus manifestaciones físicas, no podemos comprender su verdadera naturaleza. Sin embargo, un estudio de su entrejuego en el mundo físico puede ayudarle al estudiante a obtener una tenue vislumbre de su verdadera naturaleza y de la verdad a que se refiere IV-13.

Hay otro punto importante que hemos de entender acerca de las Gunas si queremos captar la significación de las ideas que se dan en III-56 y IV-34. Se refiere a la relación recíproca de las tres Gunas. Todo estudiante de ciencia elemental sabe que la moción ondulatoria o vibración es una combinación armoniosa de movilidad e inercia.

Puesto que, como hemos visto, las tres Gunas están relacionadas con los tres aspectos de moción, se deduce que Sattva no es otra cosa que una armoniosa combinación de Rajas y Tamas. De suerte que el desarrollo de Sattva no consiste en crear algo nuevo sino en armonizar Rajas con Tamas. Este hecho es muy importante porque sirve para arrojar algo de luz sobre la relación del Purusa con Sattva. Cuando el Purusa entra en contacto con Prakriti, al comienzo del ciclo evolutivo, este contacto altera el equilibrio de las tres Gunas y, gradualmente, pone en actividad las fuerzas de Prakriti. A través de esta atmósfera perturbada, el Purusa no puede percibir su Verdadera forma', la cual sólo puede reflejarse o expresarse a través de una Cuna Sáttvica suficientemente purificada.

En las primeras etapas de evolución, esta deficiencia no importa mucho. Los vehículos de la conciencia se están organizando lentamente y los poderes latentes en Prakriti se están desenvolviendo. Pero luego que la evolución ha alcanzado una etapa suficientemente avanzada y el alma siente el ansia por la Realización Directa, hay que reemplazar gradualmente a Rajas y Tamas por Sattva. De suerte que el objetivo en Yoga es armonizar a Rajas y Tamas en Sattva. Como se trata de armonizar dos opuestos, una armonización perfecta significa, en realidad, la desaparición virtual de los opuestos y el logro de una condición o estado libre de opuestos.

Surge aquí una pregunta: ¿La armonía que existía entre las tres Cunas antes de que el Purusa entrara en contacto con Prakriti, es exactamente el mismo estado de Sattva puro que se habrá desarrollado al terminar el ciclo evolutivo y alcanzar Kaivalya? La respuesta a esta pregunta debe ser negativa, porque si los dos estados fueran iguales no tendría razón ni propósito el proceso evolutivo esbozado en 11-23. Sería como suponer que el Purusa desciende a la materia y pasa por todo el largo y tedioso ciclo evolutivo para volver a caer en la misma condición de donde partió.

Si los dos estados no son idénticos, entonces ¿cuál es la diferencia

entre ellos? No es este el lugar para entrar en esa cuestión altamente filosófica, pero una analogía tomada del campo de la ciencia puede arrojar algo de luz al respecto. Un estado de equilibrio puede ser de dos clases que, para conveniencia, podemos llamar 'estático' y 'dinámico'. Hay equilibrio estático cuando dos cosas iguales y opuestas se combinan de tal manera que producen una cosa inerte; no se puede sacar nada de esa combinación porque no contiene ninguna potencialidad. Si mezclamos cantidades equivalentes de un ácido y una base, o sea dos opuestos, obtenemos una sal neutral de la cual no podemos sacar nada más. Por otro lado, es posible producir un equilibrio armónico de dos cosas iguales y opuestas, que sea dinámicoy contenga poder potencial. Tenemos una batería eléctrica, por ejemplo: existen en ella dos tipos opuestos de electricidad combinados igual y armónicamente. Externamente, la batería parece una cosa inerte, pero conectemos los dos polos y veremos la diferencia.

Pues bien, el equilibrio Sáttvico es algo análogo a este equilibrio en una batería eléctrica Contiene, potencialmente, el poder para producir cualquier combinación de Gunas que se quiera y, sin embargo, regresar instantáneamente a la condición original cuando no se necesita el poder. Es en este sentido que debe entenderse el regreso de las Gunas a su condición original en IV-34. Para el Purusa que ha alcanzado la Realización Directa, las Gunas no cesan de funcionar permanentemente. Pero se detienen cuando él se retrae en sí mismo, y vuelven a funcionar tan pronto como él proyecta hacia afuera su conciencia. En resumen, pierden su capacidad de actuar independientemente de él, y se convierten en instrumentos suyos.

Esta concepción de lo que es el estado de equilibrio armónico de las Gunas, no sólo imparte una nueva significación al ciclo evolutivo sino que también confirma hechos bien conocidos en Ocultismo. Los grandes Adeptos de la Yoga, que emergen del ciclo evolutivo como Jivanmuktas, fusionados en Dios e indistinguibles de El, no pierden su identidad. Quedan libres de la dominación de las Gunas y de la ilusión de Prakriti, pero conservan todo el conocimiento y los poderes

adquiridos a través de su evolución. De todos los conceptos falsos y verdades parcialmente entendidas de la filosofía hindú, quizá ninguno es más absurdo y alejado de la realidad que esta idea de que el Purusa se pierde en Dios para siempre al fusionarse por completo con El. Si alguien construyera una casa, y luego la demoliera, lo consideraríamos loco. Sin embargo, le atribuimos a Dios algo peor de irracional cuando decimos que el Jivatma, al alcanzar la liberación, se fusiona con el Paramatma y se pierde para siempre.

Considerada ya la naturaleza de la base material del mundo fenomenal, pasemos ahora a la segunda generalización contenida en este sutra, que muestra el modus operandi de nuestra percepción de este mundo. ¿Cómo se percibe este mundo que es el resultado del entrejuego de las Gunas? ¿Cuáles son los elementos básicos implicados en esta percepción? La respuesta a este interrogante está encerrada en otra generalización que es una obra maestra de técnica analítica. Según la filosofía Yóguica no hay sino dos factores implicados en la percepción: los 'elementos' Bhutas y los 'órganos sensorios' Indríyas. Los sutras III-45 y 48 explican lo que son estos elementos y órganos sensorios, y cómo la interacción de ellos le permite al Purusa ser consciente del mundo externo.

Pero hay un punto importante que puede señalarse aquí antes de pasar a la tercera generalización contenida en este sutra. Las palabras Bhutas e Indríyas se usan en el sentido más amplio y se refieren no sólo al plano físico sino también a los planos superfísicos. El mecanismo por medio del cual la conciencia percibe los objetos, difiere de un plano a otro, pero el modus operandi de los mecanismos de cada plano es esencialmente el mismo, es decir, la interacción entre los 'elementos' y los 'órganos'. Otro tanto sucede con los cinco estados en que pueden encontrarse, a que se refieren III-45 y 48. La meditación completa en estos estados conducirá, por lo tanto, al perfecto dominio sobre los elementos y los órganos en todos los planos.

La tercera generalización en este sutra muestra el propósito del

mundo fenomenal, el cual es el de 'proveer al Purusa de experiencia y liberación'. En cierto sentido que el intelecto no puede entender bien, el Purusa necesita descender a Prakriti y pasar por el proceso evolutivo para perfeccionarse y liberarse de la dominación de la materia. El mundo fenomenal le provee las experiencias necesarias e indispensables para la evolución de sus vehículos y el desarrollo de su conciencia. Tal como una semilla sembrada absorbe de su ambiente los nutrientes que necesita y gradualmente se convierte en un árbol semejante a su progenitor, del mismo modo el germen de la Vida Divina, al quedar sembrado en el mundo fenomenal, recibe los impactos de estímulos e influencias de toda clase y, gradualmente, desenvuelve la Vida Divina y los poderes que se ocultan en él. Esta idea se discutirá más adelante en II-23.

La idea Yóguica de que el mundo fenomenal existe para el crecimiento y perfección de los Purusas o centros de conciencia individuales, contrasta refrescantemente con las especulaciones áridas y huecas de la ciencia moderna sobre el origen y propósito de este Universo manifestado. La idea de que este Universo maravilloso y bellamente diseñado carece de propósito es, en verdad, un insulto a la inteligencia humana y, sin embargo, es la que aceptan tácitamente la gran mayoría de científicos modernos o de personas que se titulan intelectuales. Si le preguntamos a un científico moderno promedio cuál es su opinión sobre el propósito del Universo, muy probablemente contestará con impaciencia que no sabe ni le interesa conocerlo. Así echan a un lado muy cómodamente la cuestión del 'para qué' para poder dedicarse al 'cómo', sin molestarse con dudas incómodas con respecto a la utilidad de lo que está ocurriendo. El modo más conveniente de evitar a nuestros perseguidores es cerrar los ojos y olvidarnos de ellos.

19. Las etapas de las Cunas son: lo particular, lo universal, lo diferenciado y lo indiferenciado.

Este sutra aclara más la naturaleza de las Cunas. Dice que se desarrollan en cuatro etapas. Estas corresponden con las cuatro etapas de Samprajnata mencionadas en 1-17. Como Conciencia y Materia funcionan juntas en el mundo fenomenal, es natural que la expresión de los estados más elevados de conciencia requiera una forma más sutil de las Cunas. La naturaleza esencial de las Gunas no se altera, sino que pasa por una especie de sutilización, 'apareándose' con cada uno de esos estados más elevados de conciencia para que puedan expresarse por medio de la materia. Un ejemplo tomado del campo de la Ciencia mostrará la relación entre los estados de conciencia y las etapas de las Gunas. El sonido puede transmitirse a través de un medio comparativamente pesado, como el aire, pero la luz que es una vibración mucho más fina requiere un medio transmisor más sutil, como el éter.

Como los estados de conciencia por los que el Yogui tiene que pasar en Samadhi, antes de quedar libre del dominio de las Cunas, son cuatro, es natural que las Cunas se presenten en cuatro etapas. Esto es fácil entenderlo, pero respecto de la índole de estas etapas encontramos algo difícil captar el significado de las palabras con que se las designa. Puesto que estas etapas de las Gunas se corresponden con los cuatro estados de desenvolvimiento de la conciencia en Samadhi, veamos si podemos encontrar alguna ayuda para el estudio de estas correspondencias, tabulándolas como sigue:

Estados de Conciencia	Etapas de las Gunas	Vehícu
Razonamiento (Vitarka)	Lo particular (Visesa)	Me

Reflexión (Vicara)	Lo universal (Avisesa)	Cu
Felicidad (Ananda)	Lo diferenciado (Linga)	Búddh
Existencia pura (Asmita)	Lo indiferenciado (Alinga)	

En el sutra I-17 examinamos las cuatro etapas de Samprajnata y vimos que corresponden al funcionamiento de la conciencia por medio de los cuatro vehículos. Cuando se estudian las etapas de las Gunas a la luz de estas correspondencias, se ve más claro el sentido de las palabras que se usan para designarlas. Aunque las limitaciones del intelecto y del cerebro físico no permiten captar su significado pleno, hagamos lo mejor posible dentro de estas limitaciones.

La palabra Visesa significa particular, específico y esta etapa de las Gunas se refiere, obviamente, a la etapa de la mente inferior que ve todos los objetos como cosas particulares con nombre y forma. A la mente inferior le parece que cada objeto tiene existencia separada e independiente y su propia identidad. Lo aisla y lo ve aparte de su arquetipo y de la conciencia Divina de la cual es parte y en la cual está "incrustado". Esta etapa de las Cunas corresponde al estado Vitarka de la conciencia porque, mientras la conciencia está funcionando por medio de la mente inferior, su función más importante y esencial es el 'razonamiento'. Vitarka es la actividad de la mente inferior que diferencia un objeto particular de todos los demás. ¿Cómo diferenciamos, por ejemplo, a un perro de todos los demás objetos del mundo fenomenal? Siguiendo cierta línea de razonamiento como la que podemos ilustrar como sigue: 'Bonzo' es un perro particular, un animal vivo. Esto lo diferencia de todos los objetos inanimados. Bonzo es un animal de la especie canina. Esto lo diferencia de las demás especies. Bonzo es 'fox-terrier'. Esto lo diferencia de perros de otras razas. Así podemos seguir estrechando el campo de los objetos entre los cuales hay que diferenciar más a Bonzo, hasta que llegamos a la última

etapa en que el objeto queda completamente aislado en la mente y se destaca como un objeto particular en el Universo, diferente y distinguible de todos los demás objetos. Esta aislación o diferenciación de un objeto particular se llama Vitarka y, por medio de un proceso similar, se alcanza la primera etapa de Samadhi. El estudiante podrá ver ahora más claro el sentido de la palabra Visesa o el término 'lo particular' usados para indicar la primera etapa de las Cunas.

Pasemos ahora a la siguiente etapa, Avisesa que significa universal, no-específico. Esta etapa corresponde a la actividad de la mente superior cuya función es tratar con lo universal, los arquetipos y principios que sustentan el mundo de nombres y formas. Mientras la mente inferior trata con objetos particulares con nombres y formas, la superior trata con ideas abstractas y arquetipos. Volviendo al ejemplo anterior, vimos que Bonzo era un perro particular de una raza particular. Pero ¿qué es esa cosa 'perro' representada por Bonzo? La palabra 'perro' manifiesta una idea abstracta. Por la observación de un gran número de perros aislamos todas las características que constituyen esta familia de los cánidos, y las combinamos en un concepto simple que denotamos con la palabra 'perro'. Todos los sustantivos comunes son abstracciones de esa clase, aunque no nos damos cuenta de ello cuando los usamos. El proceso mental de aislar las cualidades de objetos particulares y combinarlas en un simple concepto abstracto, se llama Vicara, en sánscrito. Formar tales conceptos universales y captar su significación interna, es función de la mente superior. Nótese que mientras Vitarka aísla a un objeto particular de todos los demás, Vicara aísla un concepto particular, un arquetipo, una ley o principio universal, de todos los demás 'estados más sutiles' mencionados en I-44. Este estado en que la conciencia funciona por medio de la mente superior corresponde al estado de Vicara en Samprajnata y a la etapa Avisesa de las Cunas.

Es bueno destacar aquí que los procesos mentales simples de razonar y reflexionar en que nos ocupamos en el curso de nuestros estudios y pensamientos, no deben considerarse como equivalentes a

los estados mentales correspondientes que tienen lugar en Samadhi, o sea Vitarka y Vicara. En Samadhi la mente está completamente aislada del mundo externo, está 'fusionada' con el objeto en un estado de abstracción. Ese es un estado peculiar que el hombre común no alcanza a comprender. Los pensamientos concretos y abstractos son, meramente, tenues reflejos o representaciones cualitativas de los procesos mentales extremadamente sutiles que tienen lugar en Samadhi. Se usan las palabras Vitarka y Vicara para indicar estos procesos mentales sutiles, porque los procesos ordinarios de razonamiento y reflexión son bien conocidos por los estudiantes quienes, de esta manera, pueden formarse alguna idea de los procesos más sutiles. Siempre el método correcto para avanzar en el campo de la mente es ir de lo conocido a lo desconocido.

Pasemos ahora a la etapa Linga de las Cunas. Esta palabra sánscrita significa una marca que sirve para identificar. Aquí significa un estado mental en que objetos particulares, e incluso principios, son meras marcas o signos que sirven para distinguirlos de otros. Esta etapa corresponde a la conciencia supra-mental que trasciende al intelecto y que se expresa por medio de Buddhi o la Intuición. En Samadhi la etapa correspondiente va acompañada de Ananda, lo cual confirma que esta etapa de las Gunas corresponde al funcionamiento de la conciencia por medio del vehículo Búddhico o Intuicional. Pero, ¿por qué se llama Linga? Porque en el estado de Ananda todos los objetos y principios universales se ven como partes de una conciencia universal, como 'incrustados' en esa conciencia, como partes de un todo indivisible. Sin embargo, conservan su identidad y son distinguibles o reconocibles; cada objeto es único y, sin embargo, parte de un todo. Se ve unidad en la diversidad.

La otra etapa de las Gunas se llama Alinga que significa sin marca o característica diferente. En esta etapa, los objetos y principios pierden su identidad separada; quedan como 'desenfocados' ante el predominio tan grande de la conciencia. Según las concepciones más elevadas de la filosofía hindú, todos los objetos y arquetipos y cuanto

existe en el Universo manifestado son modificaciones de la conciencia. En la etapa Linga, la percepción de los objetos marcha lado a lado con la percepción de la conciencia. Pero en la etapa Alinga se sale del foco y queda sola la percepción de la conciencia Divina de la cual los objetos son modificaciones.

Un ejemplo concreto puede, quizá, ayudarle al estudiante a comprender mejor la significación de las diferentes etapas de las Gunas. Supongamos que sobre una mesa tenemos una cantidad de objetos de oro: un anillo, una pulsera y un collar. Podemos verlos, simplemente, como objetos separados, como los vería un niño. Esta sería la etapa Visesa. Podemos verlos como ornamentos que sirven para adornar el cuerpo humano, como los vería una mujer. Esta sería la etapa Avisesa. Podemos verlos como objetos de adorno y, al; mismo tiempo, interesarnos en que son de oro, es decir, ver simultáneamente su característica común y su identidad separada, como los vería un joyero. Esta sería la etapa Linga. Por último, podemos ver solamente el oro y casi no parar mientes en su función común o identidades separadas, o sea como los vería un ladrón. Esta sería la etapa Alinga, en la cual el Yogui es consciente, principalmente, del substrato de todos los objetos fenomenales, particulares o universales. En esta etapa, lo que predomina en la conciencia del Yogui es la Conciencia Divina en la cual todos los objetos son meramente modificaciones de ella. Los objetos existen como entidades separadas pero han dejado de tener significación alguna para él como tales. Esta etapa de las Cunas corresponde con el último estado en Samprajnata, cuya característica predominante es Asmita. Esta conciencia de existencia pura absorbe íntegramente la conciencia de los objetos.

El hecho de que la conciencia se expande progresivamente al pasar a través de los diferentes estados de Samadhi, no significa que estos estados de conciencia estén separados entre sí en compartimientos herméticos, ni que los aspectos inferiores de los objetos se borren al emerger otro superior. Muchos estudiantes se confunden porque entienden, equivocadamente, el funcionamiento de la conciencia en

los mundos superiores. Piensan, por ejemplo, que cuando el Yogui pasa al mundo de la mente superior vive únicamente en un mundo de ideas abstractas y arquetipos y principios, desprovisto de todo objeto con nombre y forma que haya conocido. Semejante mundo de puras abstracciones sería un mundo e/i que no se podría vivir, y no existe en ninguna parte. Lo superior siempre enriquece lo inferior y capacita para ver más correctamente lo inferior. Lo que antes se consideraba importante aparecerá entonces sin importancia; lo que antes se veía insignificante asumirá ahora tremenda significación, y viceversa. Todo se percibe ahora con una conciencia ensanchada, y el Yogui no piensa que ha entrado a un mundo extraño e incomprensible sino, por el contrario, cada expansión de conciencia le hace ver mayor riqueza y significado y belleza en todo cuanto alcanza a percibir. Ensanchar la conciencia quiere decir percibir más y más sin excluir nada. Este hecho lo aclaran aún más los sutras III-50 y 55 y IV-31.

Vemos, pues, que las cuatro etapas de las Gunas se designan según la naturaleza predominante de la percepción mental y la actividad que las caracteriza. También se nos dice en qué manera los cambios en las Gunas afectan la expresión de la conciencia. Pero no se nos da ninguna indicación acerca de la índole de los cambios en las Gunas mismas. Este tipo de clasificación basada en los efectos secundarios de los cambios en las Gunas, no arroja, pues, mucha nueva luz sobre la naturaleza de las Gunas mismas. Puesto que las Gunas se encuentran en la base misma del Universo manifestado y tienen sus raíces en las capas más profundas de la conciencia, su naturaleza sutil solamente puede comprenderse en Samadhi (III-45). Lo más que el intelecto puede darnos es una idea general sobre su naturaleza y sus expresiones burdas en el plano más denso.

20. El Conocedor o Drasta es conciencia pura solamente, pero aunque es puro percibe por medio de la mente.

Patanjali trata de darnos ahora alguna idea con respecto al Drasta o Purusa que es la base del lado subjetivo del mundo fenomenal. Esta es una tarea comparativamente más difícil que la de los dos sutras anteriores relacionados con el lado objetivo porque, según la filosofía Yóguica, el Purusa es la Realidad primordial oculta en el aspecto subjetivo del mundo fenomenal. Aunque es por medio del Punosa que el Prakriti se galvaniza de vida y puede ser conocido, el Purusa siempre se nos escapa, siempre está tras el velo como testigo oculto de lo objetivo por medio de lo subjetivo.

Si tomamos una potente lámpara eléctrica y la cubrimos con varios globos concéntricos semitransparentes y coloreados, el globo más externo recibirá cierto grado de luz de la lámpara. Pero la luz que saldrá no es la luz total sino apenas una luz filtrada y atenuada por los globos intermedios. Si retiramos el globo más externo quedará a la vista el siguiente, y la luz se verá ahora un poco más fuerte y pura, pero todavía no estaremos viendo la luz de la lámpara que sigue oculta tras los globos restantes. Al ir removiendo estos globos, uno tras otro, la luz se hace más pura y fuerte, pero no la vemos en su integridad mientras quede algún globo cubriéndola. Solamente al retirar el último globo aparece ante la vista la luz pura de la lámpara en toda su brillantez. Quien nunca haya visto una lámpara eléctrica encendida no puede conocer la intensidad de su luz con sólo ver la que sale del globo más externo. Para conocerla necesita retirar todos los globos.

Eso mismo ocurre en relación con el Purusa y los vehículos por cuyo medio se manifiesta. La luz de su conciencia está atravesando el juego completo de vehículos; cada vehículo aminora y disminuye su intensidad, hasta que al llegar al cuerpo físico esa luz alcanza el máximo de opacidad y queda cubierta por el máximo de limitaciones. El

único modo de ver la luz pura de su conciencia es retirar todos los vehículos; entonces verá la luz en toda su pureza, sin ninguna oscuridad ni siquiera la del vehículo más sutil, como se indica en IV-22. Esta es la meta final de la vida Yóguica, Kaivalya, Iluminación.

El primer punto que hemos de anotar al estudiar este sutra acerca del Purusa es que él es conciencia pura solamente. La palabra 'solamente' se usa para puntualizar la necesidad de no confundir al Purusa con cualquier manifestación parcial de su conciencia a través de un vehículo sutil. Cuando la conciencia se retira paso a paso de los mundos inferiores, en Samadhi, y empieza a funcionar en los mundos superiores del Espíritu, es tan tremendo el cambio y es tan abrumador el súbito influjo de poder, saber y gloria al remover progresivamente las limitaciones, que uno tenderá a tomar las sucesivas manifestaciones parciales como si fueran la Realidad suprema. Pero lo cierto es que la conciencia sigue cubierta por velos materiales aunque sean tenues, y esos velos imponen ciertas ilusiones y limitaciones. No podrá conocerse la conciencia en toda su pureza sino cuando se haya trascendido el último vehículo. Esa Conciencia es el Purusa, el verdadero Conocedor o Drasta.

El segundo punto que anotar es que aunque el Purusa es conciencia pura y no conciencia modificada por los vehículos, sin embargo cuando se manifiesta por medio de un vehículo se afecta por el 'contenido' que esté presente en la mente en ese momento. Tal como un espejo refleja la forma de cualquier cosa colocada ante él y parece ser esa cosa, así también la conciencia pura asume la forma del 'contenido mental' y es difícil distinguirla de él. Es, por ejemplo, como cuando la luz pura de la bombilla eléctrica de un proyector cinematográfico cae sobre el telón y asume la forma de la película que se está proyectando, aunque la luz misma es pura y muy distinta de la película. El 'contenido' a que nos referimos es el que existe en la mente cuando la conciencia entra en contacto con cualquier vehículo; ese contenido cambia con cada vehículo.

No sólo es afectada la conciencia por el 'contenido', sino que como resultado de la mezcla entre los dos parece como si el Purusa ejecutara las funciones de los vehículos. Por ejemplo, cuando se está ejerciendo la función del pensamiento abstracto por medio de la mente superior, ¿es el Purusa el que está pensando? No, pensar es función del vehículo. El contacto de la conciencia con el vehículo lo pone en movimiento y lo capacita para cumplir su función correspondiente. Cuando se introduce un imán en una bobina de alambre se produce una corriente eléctrica en el alambre. Al ignorante le parecerá que el imán produce la corriente pero, en realidad, el imán no la produce directamente aunque sí tiene que ver con la producción. Solamente al estar presente todo el mecanismo necesario y estar provistas todas las condiciones requeridas, la inserción del imán hará que el mecanismo produzca la corriente. ¿Cómo puede el Purusa con su mero contacto galvanizar de vida a Prakriti y hacer que cumpla su función inteligente? Esta pregunta ha sido muy debatida por filósofos. Para el estudiante práctico de Yoga esta cuestión no es de mucha importancia; sabe que todos estos problemas teóricos pueden resolverse únicamente por conocimiento directo.

21. Prakriti existe únicamente para bien del Purusa.

En los sutras anteriores se indicó la naturaleza esencial del Conocedor o Purusa y lo Conocido o Prakriti, y se mostró que incluso cuando parecen estar fusionados en su relación están, en realidad, separados y diferentes entre sí como el aceite y el agua en una emulsión. Este sutra indica que Prakriti desempeña un papel subordinado en su íntima asociación con Purusa: el de servir al Purusa. En 11-18 se dijo que el propósito de Prakriti es proveer experiencias y medios de emancipación al Purusa. Ahora se aclara este punto y se acentúa que Prakriti existe solamente para servir a los propósitos del Purusa. Carece-de todo propósito propio. Todo el drama de la Creación se está

llevando a cabo, pues, para proveer experiencias en favor del crecimiento y Realización Directa de los Purusas que toman parte en él.

22. Aunque para el que ha cumplido su propósito, Prakriti deja de existir, continúa existiendo para otros debido a que es común para todos.

Este sutra también trata un problema filosófico, puramente teórico, acerca de la relación entre Purusa y Prakriti. Si el propósito de Prakriti es permitirle al Purusa alcanzar la Realización Directa, ¿qué sucede una vez cumplido este propósito? La respuesta que da es que Prakriti cesa de existir en cuanto atañe a ese Purusa. Pero ¿esto significa que Prakriti deja de existir totalmente? Es obvio que no, porque los demás Purusas que no han alcanzado Kaivalya todavía continúan bajo su influencia y trabajando por emanciparse.

Si Prakriti deja de existir solamente para los Purusas que han alcanzado la Realización Directa, ¿es entonces puramente subjetivo en su género o tiene una existencia propia independiente? La respuesta a esta pregunta fundamental varía según las diferentes escuelas de pensamiento que han especulado al respecto. Según la Vedanta, Prakriti, el substrato del mundo fenomenal, es paramente subjetivo, producto de Maya. Según la Samkhya que en gran medida provee la base teórica de la filosofía Yóguica, Prakriti tiene existencia propia independiente. Purusa y Prakriti son los dos principios fundamentales, eternos e independientes, que existen. Los Purusas son muchos, Prakriti es un solo. Los Purusas quedan envueltos en la materia, pasan a través del ciclo evolutivo bajo la tutela de Prakriti, alcanzar su Realización Directa y entonces se emancipan totalmente de la ilusión e influencia de Prakriti. Pero Prakriti permanece siempre.

Se verá que no hay contradicción real entre estas dos opiniones. La Vedanta lleva el proceso de idealización a una etapa posterior y

final, en la cual la multiplicidad de los Purusas por una parte, y la dualidad de los Purusas y Prakriti por la otra, se integran en una concepción más elevada de la Realidad Una. Pero ningún sistema filosófico, por elevado y cierto que pueda ser, puede darnos un cuadro absolutamente correcto de las verdades trascendentes, pues la filosofía trabaja por medio del intelecto y éste tiene sus limitaciones inherentes. El intelecto no puede comprender ni formular verdades que están fuera de su alcance. No puede darnos, pues, sino interpretaciones parciales e imperfectas al tratar con realidades de la vida espiritual. Tenemos que reconocer estas limitaciones cuando usamos el intelecto como instrumento para entender y descubrir estas verdades en las etapas iniciales. No sería práctico prescindir de este instrumento, pues aunque es pobre e imperfecto por lo menos nos da alguna ayuda en la organización de nuestra búsqueda de la verdad por el único medio como puede encontrarse, o sea por Realización Directa. Si queremos conocer un país, el único medio es ir y verlo con nuestros propios ojos. Pero esto no significa que tenemos que prescindir de los mapas y planos destinados a darnos ideas aproximadas respecto a ese país. No nos dan verdadero conocimiento, pero sí nos ayudan a localizar el país para verlo directamente con nuestros propios ojos. La filosofía sirve para propósitos de este tipo, en el mejor de los casos. Los que se contentan con tomarla como un substituto de la verdad, yerran. Los que prescinden de ella por completo, también yerran porque se privan de algo que podrían utilizar provechosamente para lograr su objetivo.

El estudiante prudente de Yoga considera las diversas doctrinas filosóficas y religiosas como interpretaciones tentativas de verdades que están más allá del intelecto, y las usa lo mejor que puede en su tarea de descubrir directamente esas verdades. La Yoga es una ciencia esencialmente práctica, y las verdades y experiencias con que trata no dependen de ninguna filosofía propuesta para proveer un cuadro racional del objetivo y los procesos que a él conducen. No se conoce, realmente, la naturaleza de la electricidad, aunque hay muchas teorías. Pero esto no nos impide utilizar esta fuerza de más de mil modos

para lograr ciertos fines físicos. Igualmente, la filosofía que provee el trasfondo teórico de la Yoga no afecta materialmente los resultados que pueden obtenerse de la práctica de la Yoga. Démosle a la filosofía el lugar que le corresponde en el estudio de la Yoga, pero no la mezclemos con su parte práctica y científica.

23. El propósito de la asociación Purusa-Prakriti es que el Pu-rusa logre ser consciente de su verdadera naturaleza y que se desenvuelvan los poderes inherentes en ambos.

Generalmente se cree que la idea de la evolución es una contribución totalmente nueva de la Ciencia a la civilización moderna, y se considera a Darwin como el padre de esta idea. Pero como suele decirse, no hay nada nuevo bajo el sol, y la idea de la evolución nos ha venido en una u otra forma desde tiempos muy antiguos. Sería realmente extraño que a grandes sabios del pasado que tuvieron tan maravilloso dominio de las realidades esenciales de la vida, se les hubiera pasado por alto esta ley tan importante que sustenta la manifestación. Quizá no se la estudió ni se la presentó en la forma detallada en que ahora la tenemos, pero esas grandes mentalidades no exponían en detalle nada de lo perteneciente al mundo fenomenal que no fuera esencial para la verdadera felicidad humana. Se pensaba que era suficiente tener una idea general de los principios básicos. Ellos no perdían de vista las limitaciones del intelecto humano y, probablemente, consideraban que no valía la pena desperdiciar tiempo y energías en acumular detalles innecesarios con respecto a principios generales cuya comprensión, por medio de un intelecto sujeto a engaños, tendría que ser muy imperfecta. Se pensaba que la energía que requeriría la obtención de conocimiento de detalles no esenciales, podría emplearse mejor en investigar el gran Misterio de la vida misma, pues cuando ese misterio estuviera develado todos los problemas de la vida se

comprenderían claramente y de una manera como jamás podrían resolverse por los procesos de análisis y razonamiento intelectual.

Pero aunque estos adeptos de la Ciencia de la Vida consideraron innecesario descender a los detalles no esenciales con respecto a hechos del mundo fenomenal, sí trataron y lograron obtener un cuadro maravillosamente completo y fiel'de los principios fundamentales. Esto los capacitó para exponer tales principios y generalizaciones en la forma de sutras. Lo que a un escritor moderno le tomaría un capítulo o un libro para exponer, lo condensaban ellos, magistralmente, en un simple sutra. En los Yoga-Sutras hay muchos ejemplos de ese conocimiento condensado, y éste que estamos considerando es uno muy sorprendente. En un solo sutra ha expuesto Patanjali la idea esencial y básica que sustenta la teoría de la Evolución, y ha logrado también introducir en su generalización el aspecto más importante de la evolución, el cual, desgraciadamente, no se encuentra en la teoría científica moderna. La mayoría de nuestros científicos modernos están tan absortos en los detalles, tan satisfechos de sus triunfos, tan obsesionados por su visión materialista que, con frecuencia, pasan por alto los aspectos más importantes en sus investigaciones, aspectos evidentes que no podrían pasar inadvertidos si tuvieran abiertas sus mentes. La teoría de la Evolución es uno de estos casos.

Considerada de un modo muy general, la teoría moderna de la evolución discierne una tendencia evolutiva en los cuerpos de plantas y animales, y un esfuerzo de los cuerpos para adaptarse a su ambiente que les hace desarrollar nuevos poderes y capacidades. En otras palabras, el estudio del lado formal de las criaturas vivientes muestra que las formas están continuamente haciéndose más y más complejas y capaces de expresar los poderes inherentes en la vida. Vida y forma se encuentran siempre juntas. Se ha visto que las formas evolucionan, pero ¿qué se dice en cuanto a la vida? La Ciencia moderna no sabe qué decir, y, más sorprendente aún, no le interesa saberlo.

La idea de que la vida evoluciona paralelamente con la forma,

complementa, en verdad, la de la evolución de las formas desarrollada por la Ciencia. Combinando la idea de la evolución de la vida con la de la evolución de las formas, es como la teoría de la evolución se hace inteligible y revela su belleza y significación. Las formas evolucionan a fin de proveer mejores vehículos para la vida evolucionante. La mera evolución de las formas sería un proceso sin sentido en un Universo en el que todos los fenómenos naturales se ven guiados por un propósito inteligente. Sin embargo, la Ciencia moderna persiste en esta idea de la evolución de las formas y rehusa combinarla con la idea complementaria. No es de extrañar, por lo tanto, que se encuentre empantanada en una plétora de detalles en este campo y no haya descubierto ciertos hechos básicos de interés vital para la humanidad.

A la pregunta, ¿para qué se pone a Purusa en contacto con Prakriti? este sutra responde: Para que se desenvuelvan los poderes latentes en ambos y el Purusa se capacite para obtener su Realización Directa. He ahí condensada la idea completa de la evolución. Elaboremos esta idea para comprender la totalidad de sus implicaciones. Veamos primero cuáles son los poderes de Purusa y Prakriti a que se refiere este sutra.

Para comprender esto no tenemos sino que tener en mente que la evolución total conduce al desenvolvimiento gradual de la conciencia, por un lado y, paralelamente, por el otro al aumento de la eficiencia de los vehículos. Dejando fuera de cuenta al reino mineral, en el cual el desenvolvimiento de la conciencia es tan rudimentario que difícilmente puede percibirse, encontramos al estudiar los reinos vegetal, animal y humano, que la conciencia en estos reinos muestra un aumento notable en el grado de desarrollo al pasar de un reino a otro. Paralelo a este desenvolvimiento de la conciencia encontramos que los vehículos también se vuelven más y más complejos y eficientes para expresar esa conciencia en desarrollo. No sólo encontramos un notable aumento en esta evolución dual al pasar de un reino a otro, sino que en cualquier reino podemos observar esta evolución paso a paso. De suerte que hasta donde nos lo permiten nuestras

limitaciones podemos ver toda la escala de la vida evolucionante que se extiende desde el reino mineral hasta la etapa del reino humano civilizado, sin que apenas falte un solo peldaño.

¿Cuáles son los poderes de Prakriti a que se refiere este sutra? Es evidente que no se trata de los poderes que, en general, están inherentes en la Naturaleza y que no dependen de la evolución dual de vida y forma, sino de las capacidades que se desarrollan en los vehículos al evolucionar éstos en asociación con la conciencia. Compárese el cerebro de una babosa con el de un mono, y el de éste con el de un hombre altamente evolucionado, y se notará el cambio tan tremendo que ha ocurrido en cuanto a la capacidad del vehículo para expresar los poderes que están latentes en la conciencia. Nótese que los poderes mentales y espirituales de hombres altamente civilizados e intelectuales son insignificantes en comparación con los que desarrollan los Yoguis avanzados, pero que se manifestarán gradualmente en todo ser humano que acometa seriamente su evolución superior. Un estudio de los diversos Siddhis o poderes de que trata la Sección III le dará al estudiante alguna idea sobre las capacidades que yacen latentes en cada uno de nosotros y que pueden desarrollarse por medio de la técnica indicada en los Yoga-Sutras.

Es necesario distinguir entre los poderes de Prakriti y los de Purusa, aunque los dos se ejercen generalmente en conjunción. Los de Prakriti son la capacidad de los vehículos para responder a las exigencias de la conciencia. Cualquier vehículo de conciencia es cierta combinación de materia de un plano particular, integrada y cohesionada por varias fuerzas. Su eficiencia depende de su capacidad para responder a los poderes de la conciencia. El cerebro de un idiota está hecho de la misma sustancia que el de un hombre muy intelectual, ¡pero véase la enorme diferencia entre las capacidades de uno y otro para responder a las vibraciones del pensamiento! El secreto de su mayor responsabilidad y eficiencia consiste en la creciente peculiaridad y complejidad del vehículo. Esto es lo que, en realidad, significa la evolución de un vehículo: crecer en capacidad para responder a la

conciencia.

¿Qué significa el desenvolvimiento de la conciencia o Purusa? Según la filosofía Yóguica, la conciencia misma no evoluciona, es perfecta, completa, eterna, de alguna manera que el intelecto no comprende. Al referirse este sutra a los poderes del Purusa que se desarrollan en conjunto con los de Prakriti, alude al poder de la Conciencia para funcionar por medio de un vehículo y en colaboración con él. Como el Purusa es conciencia pura, y la conciencia es eterna, no puede haber evolución de sus poderes en el sentido que generalmente se da a la palabra evolución. Pero podemos aceptar que el Purusa tiene que desarrollar la capacidad de usar sus poderes en asociación con la materia de los diferentes planos. Así, a medida que la evolución avanza, su conciencia se capacita para expresarse más y más plenamente en esos planos y manipular y controlar sus vehículos con creciente libertad y eficiencia.

La magnitud de esta tarea puede apreciarse solamente cuando estudiamos en detalle el largo proceso de la evolución a través de los diferentes reinos de la Naturaleza, y la constitución total del hombre involucrada en este proceso. Mientras nos confinemos a los fenómenos del plano físico no podremos jamás tener una idea adecuada de la magnitud y carácter de esta tarea, por más que en el plano físico también las diferentes fases de este largo proceso presentan un espectáculo sorprendente. Es en los campos invisibles de la mente y el Espíritu donde la evolución produce sus resultados más maravillosos y donde los poderes del Purusa encuentran su principal expresión.

Quizá un símil nos dé alguna idea de la necesidad de este desenvolvimiento y la manera de lograrlo. La música que un gran artista puede producir depende de la calidad y eficiencia de su instrumento. Póngasele en sus manos un instrumento que él no haya tocado jamás y se sentirá inhábil hasta que lo haya dominado. También un instrumento de mala calidad lo inhabilitará enormemente. La calidad de la música que puede producirse depende de tres factores: la capacidad

del músico, la eficiencia del instrumento y la coordinación del músico con el instrumento.

Aunque el Purusa tenga, potencialmente, todos los poderes, a menos que esté provisto de un conjunto eficiente de vehículos y sepa controlarlos y usarlos, permanecerá como un espectador impotente del drama mundial que se representa en torno suyo. De una manera semejante podemos visualizar por medio del intelecto el desenvolvimiento gradual de los poderes del Purusa junto con los de Prakriti. Pero, fundamentalmente, esta es una cuestión que tiene que ver con el 'para qué' de la manifestación y, por lo tanto, está fuera de alcance del intelecto.

El desarrollo simultáneo de los vehículos en todos los planos de manifestación y la capacidad de usarlos bien, no es el único propósito de reunir a Purusa con Prakriti. El Purusa no solamente tiene que dominar estos vehículos sino también trascenderlos, pues, de lo contrario permanecerá bajo las limitaciones de los planos en que está confinado y seguirá sujeto a sus engaños. El está destinado a superar las limitaciones e ilusiones de esos planos, como también a ser su dueño. Esto es lo que está destinado a cumplir la Realización Directa o desenvolvimiento de los poderes inherentes en él y en Prakriti. No son dos objetivos independientes. El completo dominio de los planos inferiores, y trascenderlos, son en realidad dos aspectos del mismo problema, porque el completo dominio sobre estos planos no es posible sino cuando el Purusa se coloca fuera del dominio de Prakriti. El último paso en el control de cualquier cosa, en general, consiste en trascenderla y situarse fuera de su influencia. Sólo entonces podemos conocerla y controlarla completamente.

24. La causa de esa unión es el desconocimiento de su naturaleza Real.

Luego de indicar el propósito de la unión de Purusa y Prakriti,

Patanjali nos da en este sutra la causa efectiva de tal unión. El Purusa es, por su misma naturaleza, eterno, omnisciente y libre. Su envolvimiento en materia, que implica limitaciones tremendas, se produce porque se le hace perder el conocimiento de su naturaleza Real. Al poder que lo priva de este conocimiento se lo llama Maya o 'ilusión' en filosofía hindú. Al resultado de esta privación de conocimiento se lo llama Avidya o 'desconocimiento'. Es obvio que los términos 'ilusión' y 'desconocimiento' se usan aquí en su sentido filosófico más elevado y, escasamente, podemos vislumbrar la importancia real de estas palabras. Comprender el verdadero sentido de Maya y Avidya es resolver el Gran Misterio de la Vida y emanciparse de su dominio. Ese es el final y no el punto de partida en la búsqueda.

El modo como Avidya trae consigo las otras Kleshas y está en la raíz de todas las aflicciones a que está sujeta la vida encarnada, lo vimos ya al explicar la naturaleza de las Kleshas. Pero hay un aspecto de esta unión de Purusa y Prakriti que debe indicarse para comprender algo del significado de esta labor y sufrimiento que la evolución implica indudablemente. Ya hemos visto que parece haber un grandioso propósito oculto tras el funcionamiento del Universo, aunque la indole de ese propósito está fuera de nuestro entendimiento. Una parte de ese propósito que podemos ver y comprender es la evolución gradual de la vida, que culmina en la perfección y emancipación de las unidades individuales de conciencia que llamamos Purusas. Se nos ha enviado a los mundos inferiores con el fin de que nos perfeccionemos por medio de las experiencias en estos mundos. Es una disciplina tremendamente larga y tediosa, pero vale la pena, como lo verá cualquiera que comprenda lo que significa esta perfección y conozca a algunos seres que la han alcanzado. En todo caso, ya sea que nos guste o no este proceso, estamos en él y tenemos que pasar por él, y de nada nos sirve comportarnos como los niños que no quieren ir a la escuela y hay que forzarlos a ir. El mejor modo de liberarnos de esta necesidad es perfeccionarnos tan rápidamente como podamos. Entonces no habrá necesidad de que se nos obligue a permanecer en este proceso

escolar y nuestra libertad vendrá automáticamente.

Es muy necesario señalar este aspecto de nuestro cautiverio, porque hay muchos aspirantes, especialmente en India, que tienen una noción algo rara con respecto a la causa y naturaleza de la esclavitud en que se encuentran. No toman la vida en los planos inferiores como una especie de escuela en donde tienen que aprender ciertas cosas, sino más bien como una prisión de la cual hay que evadirse lo antes posible. Difícilmente se dan cuenta de que esta actitud, realmente, significa que consideran a Dios como un Ser despiadado que envía sus hijos a los mundos inferiores nada más que para gozarse El viéndolos pasar por todo este dolor y sufrimiento. Si tomamos la vida en los mundos inferiores como una escuela, no sólo no alimentaremos resentimiento alguno contra la severa disciplina a que se nos somete, sino que también adoptaremos los medios justos para salir de las miserias y sufrimientos incidentales a esta vida. El medio correcto es, obviamente, que aprendamos las lecciones necesarias tan completa y velozmente como podamos, en vez de estar tramando medios de evasión que han de resultar ineficaces a la larga. Vista bajo esta luz, la disciplina Yóguica viene a ser la última fase de nuestro entrenamiento que redondea y completa nuestra educación y nos permite llevar una vida libre, sabia e independiente.

25. Disociar a Purusa de Prakriti por supresión de Avidya, es el remedio real y la Liberación del Purusa.

Si la asociación de Purusa y Prakriti es producto de Maya o Avidya, y el desarrollo de las Kleshas trae la miseria y aflicción de la existencia, se deduce, lógicamente, que la curación no es posible sino cuando esa asociación se disuelva por la supresión de Avidya. El cautiverio perdurará en tanto que el Purusa se identifique con sus vehículos de los diversos planos, desde el Atmico hasta el físico. La liberación vendrá al desprenderse la conciencia de sus vehículos, uno tras otro, hasta

quedar libre de ellos, aunque continúe usándolos como instrumentos.

Pero ha de comprenderse claramente que disociar la conciencia de un vehículo particular no es el resultado simple de una comprensión lograda por un proceso de razonamiento y análisis intelectual, aunque tales esfuerzos pueden ayudar algo en lo relativo a nuestros vehículos inferiores. La ilusión se desvanece por completo y en el sentido real, solamente cuando el Yogui es capaz de dejar voluntariamente el vehículo en Samadhi y observarlo desde un plano superior. Entonces, se da cuenta de que él no es ese vehículo y, después de semejante experiencia, no volverá a identificarse jamás con ese vehículo. Esto se trató en II-6. Este proceso de separarse del vehículo y desenredar de él la conciencia, se repite una y otra vez en los demás planos superfísicos, hasta que el último vehículo, el Atmico, quede trascendido en Nirbija y el Purusa quede libre 'en su propia forma'.

Se verá, por lo tanto, que el descarte de los sucesivos vehículos en los planos más sutiles, por medio de la práctica de Samadhi, es el único modo de eliminar a Asmita y Avidya. Los que creen que por la mera repetición de frases como 'Yo soy Aquello', etc., o por tratar de imaginarse separados de sus vehículos, pueden alcanzar la Realización Directa, ciertamente no conocen la clase de tarea que tienen que cumplir. Sorprende, realmente, hasta qué punto la gente cree que puede simplificar los problemas y se hipnotiza con la creencia de que sus experiencias, generalmente triviales, significan realización de la Verdad Suprema.

26. El modo de suprimir Avidya es por la práctica incesante del conocimiento discernidor de lo Real.

En el sutra anterior, Patanjali dio el principio general para suprimir Avidya y, en éste, nos da el método para ello: la práctica incesante del conocimiento discernidor de lo Real, llamado en sánscrito

Viveka-Khyati. ¿Qué significan estas palabras? Viveka significa discernimiento entre lo Real y lo irreal. Khyati se traduce como 'conocimiento' o 'conciencia'. Es decir, unidas significan 'conocimiento que discierne entre lo Real y lo irreal'. Como esto no es bien claro, examinemos las dos palabras más detenidamente.

Viveka se aplica, generalmente, a aquel estado mental en que la mente se da cuenta de los grandes problemas de la vida y las ilusiones inherentes en la vida humana corriente. Cuando no tenemos Viveka todo lo damos por sentado; los grandes problemas de la vida no existen o apenas tienen un interés académico; no hay deseo de interrogar la vida, de ver más allá de sus ilusiones, de discernir entre lo que tiene valor real y permanente y lo que es pasajero. Cuando la luz de Vive-ka alborea en la mente, todo esto cambia: nos damos más cuenta de los problemas fundamentales de la vida, empezamos a sopesar sus valores y a desligarnos de la corriente de pensamientos y deseos ordinarios y, sobre todo, queremos encontrar aquella Realidad que se esconde tras el fluir de los fenómenos. Esto no es un mero proceso de pensar, sino un estado mental iluminado. Puede venir temporalmente como resultado de algún fuerte impacto en la vida, o puede nacer naturalmente y convertirse en una actitud permanente.

Cuando se convierte en un rasgo normal y permanente de nuestra vida, presagia el desarrollo espiritual que ha de venir. El alma está despertando de su largo letargo espiritual y quiere entrar en su Divina heredad. El Viveka ordinario es apenas un síntoma de estos cambios que están ocurriendo en lo más recóndito del alma. Es apenas un reflejo de la conciencia espiritual en la mente inferior, es sentir que en nosotros se oculta una Realidad, no es todavía una percepción verdadera de la Realidad.

Viveka-Khyati sí es una percepción verdadera de la Realidad un contacto directo e inmediato con la conciencia espiritual más íntima. Lo que el sentido del tacto es al de la vista, eso es Viveka con relación a Viveka-Khyatí. En el primero meramente sentimos, más o menos

vagamente, una Realidad interna. En el segundo estamos en contacto directo con esa Realidad, aunque en diferentes grados.

Viveka-Khyati, la percepción fiel de la Realidad, es lo contrario de Avidya, el desconocimiento de la Realidad. Se relacionan entre sí como la luz y la oscuridad. Cuando el Purusa se da plena cuenta de la Realidad, queda fuera del dominio de Avidya. Cuando pierde esa percepción vuelve a caer en Avidya y en las demás Kleshas. El verdadero discernimiento entre lo Real y lo irreal es posible solamente cuando hemos experimentado la Realidad y conocemos tanto lo Real como lo irreal. Cuando a un principiante se le pide que discierna entre lo real y lo irreal, lo que en verdad se le pide es que aprenda a discernir entre las cosas de valor permanente en la vida y las que son transitorias.

A la luz de lo antedicho debe verse claramente el significado de este sutra. Puesto que el único modo de superar Avidya es por percepción de la Realidad, es obvio que para liberarse del cautiverio hay que cultivar Viveka, hasta que esa percepción sea incesante, continua, imperturbada. Sólo entonces podrá alcanzarse Kaivalya. Una mera ojeada a la Realidad no es Kaivalya, aunque mostraría que la meta está cercana. El. Purusa debe alcanzar la etapa en que su conciencia no pueda volver a ser oscurecida por Avidya, ni siquiera temporalmente. Este punto se desarrolla más plenamente en la Sección IV.

27. Esta Iluminación más elevada se alcanza por siete etapas.

Después de que el Yogui ha obtenido su primera vislumbre de la Realidad, tiene que pasar por siete etapas de creciente percepción antes de alcanzar la meta final de Kaivalya. Las palabras sánscritas traducidas aquí como 'siete etapas' indican que este proceso no es a saltos sino una transición gradual de etapa en etapa, como una travesía por un país dividido en siete comarcas.

Mucha jerigonza han escrito algunos comentadores para explicar

este sutra. Es natural que el proceso para alcanzar Iluminación sea gradual y por etapas, pero identificar estos cambios trascendentales de conciencia con procesos comunes del pensamiento, como lo han hecho algunos comentadores, es absurdo. Es mejor dejar quieto el asunto y considerarlo como cuestión de experiencias trascendentes que no se pueden interpretar en términos aplicables, a procesos mentales.

28. Destruida la impureza por la práctica de los ejercicios componentes de la Yoga, surge la Iluminación espiritual que desarrolla el conocimiento discernidor de la Realidad.

Este sutra toca con el problema de la necesidad de guía en el sendero de la Yoga. Ya se dijo que el Viveka común es una expresión de la conciencia espiritual oculta tras la mente. Si es real, le imparte al aspirante un anhelo suficientemente fuerte de emprender el sendero de la Yoga y adoptar su disciplina. Pero no está todavía suficientemente definido para guiarlo por el campo misterioso de lo Desconocido. ¿De dónde ha de venirle esta guía? Según este sutra, ha de venirle de adentro en forma de iluminación espiritual. Esta luz de la conciencia espiritual, semejante a la intuición, pero más precisa en su acción, solamente aparece cuando se han destruido las impurezas de la mente en gran medida, como resultado de practicar la disciplina Yóguica. A esta luz interna de sabiduría se le han dado muchos nombres bellos y sugestivos, tales como ‘La Voz del Silencio’, la ‘Luz en el Sendero’, y quizá la descripción más gráfica e iluminadora de su naturaleza y modo de expresarse se encuentra en el librito Luz en el Sendero de Mabel Collins.

Hay dos puntos que el aspirante debe anotar con respecto a esta iluminación de la conciencia. El primero es que esta luz viene

de adentro de él mismo y lo independiza, en gran medida, de guías externas. Cuanto más penetramos en los repliegues más hondos de nuestra conciencia, más tenemos que confiar en nuestros propios recursos, pues nada externo puede ayudarnos. En cierto sentido, el aspirante viene a quedar realmente calificado para hollar la senda de la Yoga solamente después de que esta luz interna alborea en su mente. Todo el entrenamiento preliminar en Yoga está destinado a proveerle esta fuente interna de iluminación. Todos los instructores que lo ayudan en las primeras etapas tienen esto como objetivo principal, a fin de que el aspirante pueda sostenerse sobre sus propios pies.

El segundo punto por anotar es que esta luz interna continúa creciendo y proporcionando guía hasta que se alcanza la etapa de Viveka-Khyati. La luz se hace cada vez más brillante a medida que el aspirante progresa en el Sendero y se acerca a su meta, hasta que obtiene su primera experiencia de la Realidad. Entonces se vuelve innecesaria para él, porque él se encuentra ahora en la fuente primaria de la Iluminación interna, la Realidad misma. Se verá, pues, que el Vi-veka corriente y el Viveka-Khyati son manifestaciones en grados diferentes de la misma luz que resplandecerá en todo su esplendor ininterrumpidamente al alcanzar Kaivalya. Viveka capacita al aspirante para entrar al Sendero Yoga y hollarlo a salvo y con firmeza. Viveka-Khyati le da la experiencia de la Realidad. Kaivalya lo deja establecido permanentemente en esa Realidad.

La filosofía de las Kleshas que Patanjali ha expuesto tan ma-gistralmente en los primeros sutras de esta Sección II trata de modo completo y efectivo el gran problema de la vida humana. Llega hasta la causa-raíz del cautiverio y aflicción del hombre, y prescribe un remedio que no sólo es efectivo sino que cura permanentemente. Esta filosofía debería considerarse, pues, no como un mero accesorio sino como una parte integral de la filosofía Yóguica, sobre la cual se puede levantar una estructura firme de vida Yóguica. Los que emprenden la Yoga por simple curiosidad la abandonan luego por incapacidad de soportar la incesante tensión y la aniquilación de la personalidad

que ella implica. Algunos llegan movidos por ambiciones vulgares y afanes de engrandecimiento. Su carrera, si no es interrumpida pronto de alguna manera, suele terminar en un desastre o los lleva al sendero de la Izquierda, lo cual es aún peor. Unos pocos entran a la Yoga porque ven que es el único medio seguro de liberarse de las limitaciones e ilusiones de la vida y sus miserias. Estos han comprendido bastante la filosofía de las Kleshas, y ni siquiera los Siddhis y otros atractivos del sendero Yóguieo pueden frenarlos ni mantenerlos entretenidos por las ilusiones de los reinos más sutiles. Estos son los únicos que realmente están calificados para recorrer esta senda.

29. Abstenciones, observaciones, postura, regulación del aliento, abstracción, concentración, contemplación y éxtasis son las ocho partes (de la disciplina Yóguicá).

El sistema de Yoga propuesto por Patanjali tiene ocho partes y por eso se llama Astanga Yoga. Otros sistemas basados en técnicas diferentes adoptan, naturalmente, otras clasificaciones y tienen diferente cantidad de Angas. Este sutra no hace más que enumerar las ocho partes de este sistema. Vale la pena considerar si han de tomarse como partes independientes o como etapas sucesivas.

La manera como Patanjali las trata en el texto muestra que llevan cierta ilación. Cualquiera que examine cuidadosamente la índole de estas partes verá que se relacionan entre sí de un modo definido y siguen el orden en que están indicadas. Por lo tanto, en la práctica sistemática de la Yoga Superior, han de tomarse en el sentido de etapas, y guardar el orden en que se dan, hasta donde ello sea posible. Pero un aspirante puede practicar cualquiera de las Angas sin seguirlas en serie y considerarlas como independientes entre sí hasta cierto punto.

30. Las abstenciones son: de causar daño, de mentir, de hurtar, de complacencia sexual y de codiciar.

Las dos primeras Angas de la Yoga, llamadas en sánscrito Yama y Niyama, o sean las abstenciones y observancias, tienen por objeto proveer una base moral adecuada para el adiestramiento Yóguieo. El hecho mismo de darles el primer lugar muestra su carácter básico. Antes de estudiarlas conviene explicar unas pocas cosas sobre el papel de la moral en la vida Yóguica.

Aunque suene increíble, no todos los sistemas de Yoga exigen un alto tipo de moral, pues hay dos clases de Yoga, inferior y superior. La inferior tiene por objetivo el desarrollo de ciertas facultades psíquicas y poderes supernormales y, para ello, no es indispensable la moral trascendente que implica Yama-Niyama, y hasta puede ser molesta por producir conflictos internos y coartar al aspirante en su ambiciosa búsqueda de poder personal. En India, Tibet y otros países existen muchos Yoguis que, indudablemente, poseen poderes y facultades superfísicos, pero que no se diferencian del hombre mundano corriente por ningún rasgo especial de orden moral o espiritual. Algunos son personas buenas, egocéntricas o vanas pero inofensivas. A otros no se los puede considerar inocentes e inofensivos, pues les gusta participar en actividades dudosas y, a cualquier provocación, pueden causar daño a los que se cruzan en su camino. Hay otros que claramente huellan el sendero 'de la Izquierda' y se los llama 'Hermanos de la Sombra'. Estos tienen poderes de varios matices muy desarrollados; son inescrupulosos y peligrosos, aunque externamente aparentan una vida religiosa. Pero cualquiera con suficiente intuición puede distinguir a estas gentes de las que siguen el sendero de la Derecha, por su tendencia a la crueldad, a la inescrupulosidad y al engreimiento.

La Yoga Superior que Patanjali expone en sus Yoga-Sutras debe distinguirse muy cuidadosamente de esa otra Yoga inferior. No tiene

como objetivo el desarrollo de poderes que pueden engendrar auto-engrandecimiento o satisfacer la vanidad. Su objetivo es la Iluminación y la consecuente Liberación de las ilusiones y limitaciones de la vida inferior. Puesto que para obtener esta Iluminación el aspirante tiene que someterse a ciertas disciplinas físicas y mentales parecidas a las que adoptan los que siguen al sendero de la Izquierda, los dos senderos parecen ir paralelos por alguna distancia. Pero pronto llega el punto en que los dos senderos empiezan a separarse notablemente. El de la Izquierda conduce a una creciente acumulación de poder en el individuo y a aislarlo de la Vida Una. El de la Derecha conduce a la progresiva fusión de la conciencia individual con la Conciencia Una, y a la Liberación de todo cautiverio e ilusión. El alcance del primero es muy limitado y se confina dentro del campo del intelecto. En el otro, el de la Derecha, no hay límites para lo que puede alcanzar el Yogui.

En el sendero de la Yoga Superior es esencial una moral del tipo más alto. No una moral convencional, ni siquiera del tipo religioso ordinario, sino una moral trascendente basada en las leyes superiores de la Naturaleza y organizada con miras a liberar al individuo de los lazos de ilusión e ignorancia. Su objetivo no es alcanzar cierta felicidad dentro de las ilusiones de la vida inferior, sino lograr felicidad verdadera y perdurable al trascender esas ilusiones. Este es un punto que debe entenderse con toda claridad, porque a muchos estudiantes de esta filosofía les parece que la moral Yóguica es innecesariamente estricta y prohibitiva. No pueden comprender por qué no es posible practicar un sistema que les deje disfrutar los goces comunes de la vida mundana al mismo tiempo que la paz y el saber de la vida superior; es decir, gozar de lo mejor de ambos mundos al mismo tiempo. Algunos quisieran que la continencia sexual (Brahmacarya) fuera compatible con cierta complacencia sexual, y que la inofensividad de Ahimsa debería permitirles defenderse de ataques de otros. Desde el punto de vista mundano, semejantes compromisos con lo que la moral Yóguica demanda parecen razonables; pero cualquiera que estudie con cuidado la filosofía Yóguica verá la absoluta inutilidad de tratar de aferrarse

a este mundo mientras uno trata de superar la Gran Ilusión. No es que sea totalmente imposible practicar Yoga sin abandonar por completo esas cosas, sino que el progreso del aspirante se interrumpirá en algún punto si pretende hacer compromisos de esa clase.

Otro punto importante acerca de la moral Yóguica es que las virtudes que se prescriben tienen un alcance mucho más amplio y profundo de lo que parece. Cada virtud incluida en Yama, por ejemplo, representa algo que hay que practicar hasta alcanzar un alto grado de perfección. Las recomendaciones de no matar, ni robar, ni mentir, etc. parecen no representar algo muy elevado dentro de las normas corrientes. Es de esperar que cualquier individuo decente se abstenga de semejante conducta antisocial. Pero en la Yoga superior cada virtud tiene alcances más amplios que los que generalmente se le dan. De suerte que Ahimsa no significa, meramente, abstenerse de matar sino abstenerse de infligir cualquier daño o sufrimiento o dolor a cualquier criatura, sea de palabra o pensamiento o acto. Ahimsa representa el grado más alto de inofensividad que se encuentra solamente entre santos y sabios, y cualquier persona corriente que trate de practicarla seriamente en su vida, empezará pronto a creer que es un ideal irrealizable. Lo mismo ocurre con las demás virtudes cobijadas en Yama. Los sutras 25 a 45 muestran hasta qué grado han de desarrollarse estas virtudes.

Yama-Niyama representan un código ético muy drástico diseñado para servir como base suficientemente sana para la Yoga Superior. No se refiere a las aberraciones y flaquezas comunes de la naturaleza humana solamente, ni es su propósito formar individuos buenos en lo social y legal. Va hasta la base misma de la naturaleza humana y coloca allí el cimiento de la vida Yóguica de modo que pueda soportar el peso enorme del rascacielos que constituye, en realidad, la vida Yóguica. Su propósito principal es eliminar por completo todas las perturbaciones mentales y emocionales que caracterizan la vida del individuo corriente. Cualquiera que conozca el funcionamiento de la mente humana comprende, sin dificultad, que no es posible liberarse

de tales perturbaciones mientras no se hayan desarraigado las tendencias a que se refiere Yama-Niyama o, por lo menos, se las haya dominado en grado suficiente. El odio, la mala fe, el engaño, la sensualidad, la codicia son algunos de los vicios comunes y persistentes de la raza y, mientras un ser humano esté sujeto a estos vicios en cualquier forma, su mente seguirá presa de perturbaciones emocionales violentas o leves causadas por estos vicios y le será inútil emprender la práctica más avanzada y sistemática de la Yoga. Como esta cuestión es de la máxima importancia para el principiante, discutiremos con algún detalle las cinco cualidades indicadas en este aforismo.

Ahimsa o abstención de causar daño denota una actitud y comportamiento hacia toda criatura viviente basados en el reconocimiento de la subyacente unidad de toda vida. Como la filosofía Yóguica se basa en la doctrina de la Vida Una, es fácil ver por qué la conducta externa debe conformarse a esta Ley de la Vida. Si entendemos perfectamente este principio se nos facilitará aplicar este ideal en nuestra vida. Muchas personas se limitan a crear problemas imaginarios y a entrar en discusiones académicas acerca del significado de Ahimsa. Ese es un acceso falso a la cuestión, porque no se pueden trazar reglas rígidas inflexibles en cuestiones de conducta. Cada situación en la vida es singular y requiere un acceso fresco y vital. No se puede determinar de un modo mecánico lo que conviene bajo determinadas circunstancias; para determinarlo rectamente se requiere el desarrollo y purificación de la facultad discernidora de Buddhi. Esta función de Buddhi sin los estorbos de complejos mentales, sólo es posible después de un prolongado adiestramiento en hacer lo justo a cualquier costo. No hay otra manera. De suerte que el aspirante que desea perfeccionarse en la práctica de Ahimsa deja de lado toda consideración académica, mantiene estricta vigilancia sobre su mente, emociones, palabras y actos y regula su vida de acuerdo con su ideal. Lentamente, a medida que prosigue, va revelándosele todo lo que haya de cruel o injusto en sus pensamientos y palabras y actos; su visión se aclara y percibe intuitivamente el curso recto que ha de seguir bajo cualquier conjunto de

circunstancias. Gradualmente, este ideal de inofensividad se muestra positivamente como un dinamismo de amor en su aspecto de tierna compasión hacia toda criatura y en su forma práctica de servicio.

Satya o abstención de mentir, también tiene que tomarse en un sentido mucho más amplio que el corriente. Significa evitar, estrictamente, toda exageración o inexactitud o simulación u otras faltas similares que implican decir o hacer lo que no concuerda exactamente con lo que se sabe que es cierto. En una sociedad civilizada, el mentir se considera malo, pero hay muchas variantes de falta de veracidad que no se consideran reprensibles en la vida convencional. Todas ellas deben eliminarse completamente en la vida de un aspirante. ¿Por qué?

En primer lugar, porque cualquier forma de mentira crea complicaciones innecesarias y es una fuente constante de perturbaciones mentales. Para el necio de intuición opaca, mentir es un medio simple y fácil para salir de una situación indeseable; no ve que de esta manera crea muchas otras dificultades más serias. Cada mentira exige una cantidad de otras mentiras para sostenerse y, al fin, es descubierta tarde o temprano. Este esfuerzo por mantener apariencias equívocas produce una tensión peculiar en la mente subconsciente y forma un terreno propicio para toda clase de perturbaciones emocionales. El hombre ordinario no nota estas cosas, solamente cuando empieza a practicar Satya empiezan a revelarse ante sus ojos las formas más sutiles de mentir. Es ley de la Naturaleza que no nos percatemos de las formas más sutiles de cualquier vicio mientras no hayamos eliminado sus formas más toscas.

Aparte de estas consideraciones, la veracidad ha de practicarla el aspirante porque es absolutamente necesaria para desenvolver la Intuición o Buddhi. El Yogui tiene que encarar muchos problemas cuya solución no se puede encontrar en libros de consulta ni por simple pensar. El único medio es una intuición pura y sin nubes. Y no hay nada que nuble más la intuición que la costumbre de faltar a la verdad.

El que comienza a practicar Yoga sin adquirir primero la virtud de veracidad total, es como el que entra de noche a explorar una selva sin llevar una antorcha; no tiene nada que lo guíe en sus dificultades, y las ilusiones creadas por los Hermanos de la Sombra seguramente lo extraviarán. Es por eso que debe ponerse primero la armadura de la veracidad perfecta en pensamiento y palabra y acto y. entonces, ningún engaño puede herirlo.

Yendo más allá de estas consideraciones utilitaristas, la absoluta necesidad de llevar una vida perfectamente justa, en el caso de un Yogui, se deriva de la naturaleza misma de la Realidad que sustenta el Universo y nuestra vida misma. La esencia de esa Realidad es Amor y Verdad y se expresa por medio de leyes que todo lo vencen. La vida interna y externa del Yogui que está buscando esta Realidad debe, pues, conformarse estrictamente a estas leyes básicas de la Naturaleza, para que sus esfuerzos se vean coronados por el éxito. Todo lo que vaya en contra de la ley de Amor nos desarmoniza y, tarde o temprano, nos acarrea mucho sufrimiento. Todo cuanto vaya contra la ley de la Verdad nos desarmoniza también y crea tensiones mentales y emocionales que nos impiden tranquilizar y armonizar la mente. Por eso se recomiendan Ahimsa y Satya.

Asteya significa literalmente abstenerse de hurtar o robar. En esto también le damos a estas palabras un significado mucho más amplio que el de un Código penal. Pocas personas que hayan desarrollado algo su sentido de la moral llegarán al extremo de robar o hurtar de hecho, pero son poquísimos los que pueden considerarse completamente libres de este pecado desde un punto de vista estrictamente moral. En nuestra vida convencional nos ingeniamos muchas formas indirectas y sutiles de apropiarnos lo ajeno, y nuestra conciencia adormecida no siente mayor perturbación por estas transacciones turbias. Un hombre ‘civilizado’ no se echará al bolsillo una cuchara de plata cuando asiste invitado a una cena, pero su conciencia no lo punzará suficientemente cuando da o acepta una gratificación por cumplir un deber.

Asteya no debe, pues, interpretarse meramente como no robar, sino como abstenerse de toda forma de apropiarse de lo ajeno. El aspirante a Yogui no puede tomar nada que no le pertenezca, no sólo en forma de dinero o bienes sino también en forma de cosas tan intangibles y, sin embargo, tan preciadas como aceptar crédito por algo que no ha hecho, o privilegios que propiamente no merece. Pero solamente cuando uno logra eliminar hasta cierto punto esta tendencia en sus formas más crudas, es cuando empieza a percatarse de sus formas más sutiles, que están entretejidas en nuestra vida y de las cuales difícilmente nos damos cuenta. El que intente hollar el sendero de la Yoga Superior tiene que proceder sistemáticamente a eliminar todas esas tendencias indeseables hasta borrar los últimos rastros de ellas y dejar su mente pura y tranquila. Debería practicar estas virtudes como un bello arte, buscando un refinamiento cada vez mayor en la aplicación de los principios morales a los problemas de su vida cotidiana.

Brahmacarya. Entre todas las virtudes recomendadas en Yama-Niyama, ésta parece ser la más prohibitiva, y muchos estudiantes sinceros que se interesan en la filosofía Yóguica huyen asustados de su aplicación práctica, porque le temen a tener que renunciar a los placeres de la complacencia sexual. Muchos escritores occidentales han tratado de evitar este problema sugiriendo que esta cualidad no significa abstinencia completa sino una complacencia moderada y regulada dentro del matrimonio legal. Pero el estudiante oriental que conoce bien las tradiciones y condiciones de la práctica Yóguica no cae en este error. Sabe que la verdadera vida Yóguica no se puede combinar con la complacencia y el despilfarro de energía vital en los placeres sexuales y que, por lo tanto, tiene que escoger entre una cosa o la otra. No se le dice que prescinda de inmediato de la vida sexual, sino que tendrá que dejarla por completo antes de que pueda empezar la práctica seria de la Yoga Superior, que no es lo mismo que el estudio meramente teórico o las prácticas de índole preparatoria.

El estudiante serio y avanzado encuentra patético ese deseo de

combinar los goces de la vida mundana con la paz y el conocimiento trascendente de la vida superior; ve en ello la ausencia de un sentido de valores verdaderos con respecto a las realidades de la vida Yóguica, ausencia que demuestra falta de idoneidad para vivir esta vida. Los que consideran que los goces sensuales son equiparables o siquiera comparables con la paz y gloria de la vida superior, todavía tienen que desarrollar la potente intuición que les diga que han de renunciar a una mera sombra a cambio de algo real, a sensaciones efímeras a cambio del más grande don de la vida. El estudiante que vacile en renunciar a los goces de los sentidos y viva haciendo componendas, pregúntese honradamente si cree que una persona esclavizada por sus pasiones está en realidad lista para embarcarse en esta Divina aventura. La respuesta que le llegará de adentro será clara e inequívoca.

Esto es, pues, lo primero que hay que entender con claridad respecto de Brahmacarya. La práctica de la Yoga Superior requiere completa abstinencia de vida sexual y no es posible compromiso alguno sobre este punto. Quedan muchos angas que el aspirante a Yogui puede practicar en cierta medida como medio preliminar; pero debe prepararse sistemática y definitivamente a desechar por completo no sólo la complacencia física, sino hasta los pensamientos y emociones acerca de los placeres sexuales.

El segundo^punto que anotar a este respecto es que Brahmacarya, en su sentido más amplio, significa no solamente la abstinencia que acaba de indicarse, sino también estar libre de ansiar toda clase de goces sensuales. La búsqueda de goces sensuales ocupa una parte tan grande de nuestra vida, y es tanto lo que hacemos depender de ellos nuestra felicidad, que se considera como muy natural y sin tacha el satisfacerse en estos goces dentro de los límites de la moderación y las obligaciones sociales. Usar perfumes, deleitarse con platos sabrosos, vestir pieles y otros placeres sensuales similares, son cosas tan comunes que nadie critica a los que buscan esos goces aunque muchas veces implican sufrimiento terrible para incontables criaturas vivientes. Todo eso se considera como cosa común y corriente, y poquísimas

personas le dedican siquiera un pensamiento fugaz para combatirlas. Al hombre mundano corriente no lo perjudican esos goces moderados siempre que no impliquen sufrimiento alguno a otras criaturas; son parte de su vida normal en su etapa de evolución. Pero para el que aspira a ser Yogui, estos goces aparentemente inocentes sí son perjudiciales; no por lo que haya de 'pecaminoso' en ellos sino porque contienen la potencialidad de constantes perturbaciones mentales y emocionales. Nadie que se deje atraer por los 'objetos de los sentidos' puede esperar liberarse de las preocupaciones y ansiedades que caracterizan la vida del hombre mundano. Además, la búsqueda de goces sensuales tiende a debilitar la voluntad y a mantener una actitud mental que milita en contra de buscar con todo el corazón el ideal Yóguico.

No obstante, es necesario comprender bien qué es lo que realmente se pretende al prescindir de los goces sensuales. Mientras estamos viviendo en el mundo y moviéndonos entre toda clase de objetos que afectan los órganos sensorios, no podemos evitar el sentir placeres sensuales de varias clases. Cuando comemos algo sabroso no podemos evitar sentir cierto placer, como resultado natural de que la comida entra en contacto con los puntos del gusto y despierta ciertas sensaciones. ¿Ha de intentar el Yogui la tarea imposible de cerrarse a todas las sensaciones agradables? Absolutamente no. Lo malo no está en sentir la sensación natural y de por sí inocua, sino en anhelar la repetición de experiencias que implican sensaciones placenteras. Contra esto es que hay que estar en guardia hasta desarraigarlo, porque lo que perturba a la mente y crea las tendencias es el deseo y no la sensación misma. El Yogui se mueve entre objetos de toda clase como cualquier persona, pero su mente no se apega a objetos placenteros ni siente repulsión por los que producen dolor. Por lo tanto, no es afectado por la presencia o ausencia de objetos de diferentes clases. El contacto con un objeto produce una sensación, pero ahí termina el asunto.

Esta cualidad de desapego no puede alcanzarse sin una larga y

severa autodisciplina y renuncia a toda clase de objetos placenteros, aunque a algunos aspirantes les viene en forma natural y fácil porque traen fuertes tendencias favorables de sus vidas pasadas. Existen personas que se engañan a sí mismas con la idea de que no están apegadas a los goces sensuales, pero continúan dándole rienda suelta a su satisfacción. A esas personas les ayudará a destruir este autoengaño preguntarse seriamente por qué continúan gratificando esos placeres si realmente los han trascendido. Lo cierto es que solamente con la renuncia a los placeres de los sentidos es como el aspirante corriente puede desarrollar y probar su indiferencia a ellos. La austeridad es, pues, parte necesaria en la vida Yóguica. Los que se dejan llevar por la vida muelle de los placeres sensuales bajo la ilusión de que 'esas cosas no los afectan', están simplemente posponiendo el esfuerzo por alcanzar de veras el ideal Yóguico. Para el hombre mundano esta austeridad parece prohibitiva o hasta sin sentido y, frecuentemente, se pregunta para qué vive el Yogui. Pero para el Yogui el estar libre de apegos le trae una paz mental inefable y una fortaleza interna, en comparación con las cuales los goces de los sentidos resultan intolerables.

Aparigraha: esta palabra se traduce a veces como 'ausencia de codicia'; la idea es no querer acumular posesiones. Para entender por qué es esencial que el aspirante a Yogui elimine esta tendencia, basta ver el curso tan tremendo que le imprime a nuestra vida. La tendencia a acumular bienes mundanos es tan fuerte que puede considerarse casi como un instinto básico del hombre. Claro que, mientras vivimos en el mundo físico, necesitamos poseer unas cuantas cosas que son esenciales para mantener el cuerpo, aunque 'esencial' y 'no esencial' son términos relativos y no parece haber límite para el recorte de lo que consideramos necesario para vivir. Pero no estamos satisfechos con lo necesario. Queremos tener otras cosas, lujos, etc. Estas no son necesarias para mantener el cuerpo unido al alma, sino que las buscamos para aumentar nuestras comodidades y goces. Ni siquiera paramos en los lujos. Aunque tengamos a nuestra disposición todas las comodidades y gozos posibles para el resto de nuestra vida, todavía

no estamos satisfechos y continuamos amasando riquezas y acumulando cosas. Uno piensa que un palacio colmaría las necesidades de un ser humano, pero el que ha conseguido un palacio no está satisfecho y quiere construir unos cuantos más. Es claro que estas cosas superfluas no llenan ningún propósito excepto el de satisfacer nuestra infantil vanidad y el deseo de aparecer superiores a los demás. No hay límites para el deseo de riquezas ni para las cosas que nos gusta tener alrededor. Es evidente, pues, que nos encontramos ante un instinto que no tiene relación con el sentido común o la razón.

Fuera de las complicaciones que este instinto causa en los campos social y económico, su efecto sobre la vida del individuo es de tal naturaleza que hace absolutamente necesaria su eliminación de parte del aspirante a Yogui. Consideremos unos pocos factores. Primero, tenemos que emplear tiempo y energía en acumular cosas que realmente no necesitamos. Luego, tenemos que gastar tiempo y energía en mantener y conservar las cosas que hemos acumulado; las preocupaciones y ansiedades aumentan en proporción con lo que acumulamos. Luego, el constante temor a perder las cosas, el dolor y la angustia cuando perdemos algo y el remordimiento de dejarlas atrás cuando uno se despide de este mundo. Sumemos todos estos factores y veremos el desperdicio tan colosal de tiempo, energía y fuerza mental que todo esto representa. Nadie que piense verdaderamente en serio en solucionar los problemas más hondos de la vida puede permitirse derrochar, de esta manera, sus limitados recursos. Por eso, el que aspira a Yogui reduce al mínimo sus posesiones y requisitos y elimina de su vida todas esas acumulaciones y actividades innecesarias quequeman sus energías y son una fuente constante de perturbación para la mente. Permanece satisfecho con lo que le viene en el curso natural del funcionamiento de la ley de Karma.

Sin embargo, merece señalarse aquí que lo que importa no es la cantidad de cosas de que nos rodeamos, sino nuestra actitud hacia ellas. Puede que apenas poseamos unas pocas cosas y, sin embargo, el instinto de posesión sea muy fuerte; o, por el contrario, puede que

estemos nadando en riquezas y, sin embargo, estar libres de todo sentimiento de posesión. Muchos relatos interesantes se encuentran en las escrituras hindúes para ilustrar este punto, tales como el de Janaka que vivía en un palacio y el ermitaño que vivía en una choza. Es posible vivir en el ambiente más lujoso sin ningún sentido de posesión y listo a separarse de todo sin la menor vacilación. Pero, aunque esto es posible, no es fácil y el aspirante a Yogui haría bien en prescindir de todo lo innecesario, pues sólo así puede aprender a vivir la vida sencilla y austera. Aunque no esté apegado a sus pertenencias, tendrá que dedicar tiempo y energías a mantener sus atavíos, y esto no debe permitírselo.

Debe entenderse claramente que la necesidad de cultivar esta virtud se basa en que proporciona un estado mental libre de apegos. Las ventajas adicionales que se anotaron arriba, son de índole subsidiaria, si bien son importantes.

31. Estas virtudes, inmodificadas por clase, lugar, tiempo u ocasión, y aplicables a todas las etapas, constituyen el Gran Voto.

Después de dar las cinco virtudes básicas que ha de practicar el aspirante a Yogui, Patanjali expone en este sutra otro principio cuya importancia no es reconocida generalmente. Hay ocasiones en que surgen dudas acerca de si es posible o aconsejable practicar cierta virtud en determinada situación que se presenta. Consideraciones por razón de clase, lugar, tiempo u ocasión pueden surgir en estas situaciones y al aspirante puede parecerle difícil decidir lo que ha de hacer entonces. Tomemos como ilustración las siguientes situaciones hipotéticas:

Un amigo nuestro, que sabemos es inocente, va a ser ejecutado, pero podemos salvarlo diciendo una mentira. ¿Debemos decirla? (Ocasión). Conforme a la filosofía hindú, el Dharma del comerciante es acumular riquezas y distribuirlas adecuadamente. ¿Debe un

comerciante que aspira a ser Yogui, descuidar su voto de Aparigraha y continuar amasando riquezas? (Clase). Nuestro país está en guerra con otro. ¿Debemos ingresar al ejército y matar a los enemigos como se nos exige? (Tiempo). Nos toca ir a la región Ártica donde es necesario matar animales para alimentarse. ¿Podemos modificar nuestro voto con respecto a Ahimsa en estas circunstancias peculiares? (Lugar).

Centenares de dudas de esta clase se presentarán en la vida de un aspirante a Yogui, que a veces dudará si los cinco votos hay que practicarlos estrictamente o pueden hacerse excepciones en circunstancias especiales. Este sutra establece claramente que no pueden permitirse excepciones en la práctica del Gran Voto, nombre colectivo que se da a los cinco votos. Puede uno exponerse a grandes inconvenientes, puede tener que sufrir mucho por la observancia de estos votos, incluso la pena de muerte, pero no puede romper ninguno de ellos bajo ninguna condición. Aunque haya que sacrificar la vida para cumplir su voto, uno debe pasar alegremente por esta ordalía con la firme convicción de que el tremendo influjo de poder espiritual que ha de venir sobrepasará mucho a la pérdida de una sola vida. El que se ha lanzado a descubrir el Misterio Supremo de la vida tiene que arriesgar su vida en muchas ocasiones en el cumplimiento de lo justo. En comparación con el tremendo valor del galardón que se busca, la pérdida de una o dos vidas no importa nada. Además, debe saber que en un Universo gobernado por la Ley y basado en la Justicia, ningún daño real puede ocurrirle a quien trata siempre de hacer lo justo. Cuando en estas circunstancias uno tiene que sufrir, ello se debe generalmente a Karma pretérito y, por lo tanto, es mejor pasar por la experiencia desagradable y dejar saldada esa obligación Kármica. Por lo general, los problemas tienen por objeto probarnos

hasta el máximo, y cuando demostramos nuestra determinación a hacer lo justo a cualquier costo, esos problemas se resuelven de la manera más inesperada.

Si bien es verdad que en cierto sentido esta adhesión inflexible a nuestros principios hace que la observancia del Gran Voto sea difícil y pueda representar grandes penalidades algunas veces, en otro sentido simplifica mucho el problema de nuestra vida y conducta. Elimina por completo la dificultad de decidir lo que hay que hacer en toda clase de situaciones en que el aspirante pueda encontrarse. La universidad del Voto no deja resquicios por los que su mente pueda tentarlo a escaparse y, en la mayoría de las ocasiones, su curso de acción será bien claro. Puede seguir el camino justo sin vacilación, sabiendo que para él no hay otro camino abierto.

Nótese, sin embargo, que si bien se insiste en que hay que hacer lo justo, se deja siempre a su discreción interpretar lo que es justo. Ha de hacer lo que él considere justo y no lo que otros le dicen. Si yerra creyendo que está en lo justo, la naturaleza le enseñará por medio del sufrimiento. La voluntad de hacer lo justo a cualquier costo aclarafá progresivamente su visión y lo conducirá a la etapa en que podrá ver lo justo sin errar. Ver lo justo depende de hacer lo justo. De ahí la tremenda importancia de la rectitud en la vida del Yogui.

32. Las observancias son: Pureza, contento, austeridad, estudio profundo y entrega de sí mismo a Dios.

Hemos llegado a Niyama, la segunda anga de la disciplina que sirve para colocar el cimiento de la vida Yóguica. Antes de tratar los cinco elementos de Niyama enumerados en este sutra, consideremos la distinción entre Yama y Niyama. Examinados superficialmente, ambos parecen tener un propósito común: el de transmutar la naturaleza inferior de modo que sirva propiamente como vehículo de la vida Yóguica. Pero un estudio más detenido de las abstenciones y observancias revelará la diferencia en el carácter de las prácticas recomendadas para producir los cambios necesarios en la índole del aspirante. En un sentido general, las prácticas incluidas en Yama son morales

y prohibitivas, mientras que las de Niyama son disciplinarías y constructivas. Las primeras son para colocar el cimiento ético de la vida Yóguica, y las segundas para organizar la vida del aspirante de modo que pueda seguir la disciplina Yóguica altamente rigurosa.

Esta diferencia en el propósito general de Yama y Niyama implica una diferencia correspondiente en el carácter de sus prácticas. Para cumplir el Gran Voto en lo relacionado con Yama, no se le exige al aspirante que haga algo, sino que día tras día ha de reaccionar de una manera bien definida ante los incidentes y sucesos de su vida. Pero el número y carácter de las ocasiones que se le presentarán y que requerirán el ejerció de las cinco virtudes dependerá, naturalmente, de sus circunstancias. Si, por ejemplo, él se va a vivir solo en una selva como un asceta, se presentarán muy pocas ocasiones para poner en práctica las Abstenciones. Estará ligado siempre al Gran Voto, pero podríamos decir que ello es inoperante por falta de oportunidades para practicarlo.

No ocurre lo mismo en el caso de Niyama que implica prácticas que hay que observar constantemente, día tras día, bajo cualquier circunstancia. Aunque el aspirante viva solo, alejado por completo de toda relación social, la necesidad de observar estas prácticas se mantendrá igual que cuando vive en la bulliciosa compañía de los hombres.

Sauca, limpieza o pureza, es el primer elemento de Niyama. Antes de que podamos comprender cómo hemos de acometer la purificación de nuestra naturaleza, debemos aclarar nuestras ideas con respecto a la pureza. Conforme a la filosofía Yóguica, la totalidad del universo, visible e invisible, es una manifestación de la Vida Divina y está impregnado por la Conciencia Divina. Para el Iluminado que ha tenido la visión Divina, todas las cosas, desde un átomo hasta Isvara mismo, son vehículos de la Vida Divina y, por lo tanto, son puras y sagradas. Desde este punto de vista elevado, nada puede considerarse impuro, en el sentido absoluto. Es obvio, pues, que cuando usamos las

palabras puro e impuro en relación con nuestra vida, las usamos en un sentido relativo. La palabra pureza se usa en relación con nuestros vehículos, no sólo con el cuerpo físico que podemos conocer sensorialmente, sino con los vehículos superfísicos que sirven como instrumentos de la emoción y del pensamiento y de otras facultades espirituales. Una cosa es pura en relación con un vehículo, si le permite o le ayuda al vehículo a servir como instrumento eficiente de la Vida Divina que se expresa por medio de él en su particular etapa de evolución. Es impura si estorba la plena expresión de esa Vida Divina o presenta impedimentos para el ejercicio de las funciones propias del vehículo. La pureza no es, por lo tanto, absoluta, sino apenas funcional y en relación con la siguiente etapa de evolución que la Vida está tratando de alcanzar.

Purificación significa, pues, eliminar del vehículo perteneciente a un individuo todos aquellos elementos y condiciones que le impiden ejercer sus funciones propias y alcanzar la meta que se propone. Esta meta, para el Yogui, es la Realización Directa por medio de la fusión de su conciencia individual con la Conciencia Suprema, o sea alcanzar Kaivalya. Por lo tanto, purificación significa para el Yogui, específicamente, transformar y mantener sus vehículos de tal manera que puedan servir cada vez mejor para producir esta unificación.

La pureza, si bien es funcional, depende en gran medida de la calidad del material de que está compuesto el vehículo. La eficiencia funcional del vehículo depende no tan sólo de su organización estructural sino también de la clase del material incorporado en él. La expresión de la conciencia por medio de un vehículo puede compararse con la producción de diferentes clases de sonidos por una cuerda metálica tensionada. Sabemos que el sonido que así se produce depende de tres factores: la clase del metal, la estructura (calibre y longitud) de la cuerda y la tensión a que está sometida. Del mismo modo, la capacidad de un vehículo para responder a diferentes estados de conciencia depende de su material, su complejidad estructural que aumenta con la evolución, y su sensibilidad.

La razón de que el material de un vehículo determina, en cierta medida, su capacidad vibratoria, consiste en que la calidad del material y su capacidad vibratoria están indisolublemente ligadas en la Naturaleza. Cada tipo de material responde dentro de una gama limitada de vibraciones. De suerte que, si queremos traer a los vehículos inferiores las vibraciones altas y sutiles de las capas más hondas de la conciencia, debemos suministrarle a esos vehículos el tipo de material justo y correspondiente.

Todos los vehículos inferiores de cada alma Individual están cambiando constantemente. La purificación consiste en reemplazar gradual y sistemáticamente el material comparativamente tosco de esos cuerpos, por un tipo más refinado de material. En el caso, del cuerpo físico, la purificación es comparativamente simple y se puede producir suministrándole al cuerpo el tipo correcto de material en forma de comidas y bebidas. Según el sistema hindú de cultura Yóguica, los alimentos y bebidas se dividen en tres clases: Tamásicos, Rajásicos y Sáttvicos. Solamente los que se clasifican como Sáttvicos le son permitidos al Yogui que está construyendo un vehículo físico puro y refinado. Las carnes, el alcohol y tantos otros accesorios de la dieta moderna, hacen el cuerpo físico totalmente inútil para la vida Yóguica. Si un aspirante ha estado volviendo tosco su cuerpo por el uso de ellos, tendrá que pasar por un largo período de dieta cuidadosa para desembarazarse del material indeseable y refinar suficientemente su cuerpo.

La purificación de los vehículos sutiles que sirven para expresar pensamientos y emociones, se logra por un proceso diferente y más difícil. En este caso, las tendencias vibratorias hay que cambiarlas gradualmente excluyendo de la mente todos los pensamientos y emociones indeseables y reemplazándolos constante y perseverantemente por pensamientos y emociones de una índole superior y más sutil. Al cambiar la tendencia vibratoria de estos cuerpos, la materia de los cuerpos va cambiando y. después de algún tiempo, si el esfuerzo se continúa por tiempo suficiente, los vehículos quedan adecuadamente

purificados. Para probar realmente la purificación de un vehículo hay que observar sus tendencias vibratorias normales. Una mente pura tiene pensamientos puros y siente emociones puras, fácil y naturalmente. A una mente así se le hace difícil mantener pensamientos y emociones indeseables, del mismo modo que a una mente impura le es difícil mantener pensamientos y emociones elevados y nobles.

Otro recurso que se recomienda en el sistema hindú de cultura espiritual, para purificar los vehículos sutiles, es el uso constante de mantras y plegarias. Esto hace que los vehículos vibren frecuentemente a tasas muy altas, atrayendo así un influjo de energías espirituales de los planos superiores. El sacudimiento que así se produce día tras día, va como lavando todos los elementos indeseables de los diferentes vehículos.

Se verá, pues, que la purificación o Sauca es una práctica positiva. No viene por sí sola. Uno tiene que hacer ejercicios purificatorios, día tras día, por largos períodos de tiempo. Por eso es que se la ha incluido en Niyama.

Samtosa, que generalmente se traduce como 'contento', es el segundo elemento de Niyama. Es necesario que el aspirante a Yogui practique el contento más elevado, porque sin ello no hay posibilidad de mantener la mente en una condición de equilibrio. El hombre ordinario, que vive en el mundo, está sujeto todo el día a toda clase de impactos y reacciona conforme a sus hábitos, prejuicios, educación y ánimo del momento. Estas reacciones implican, en la mayoría de los casos, perturbaciones mentales de mayor o menor grado que agitan los sentimientos o la mente. Apenas está saliendo de la perturbación de un impacto cuando ya otro vuelve a desequilibrarlo. Su mente parece estar en calma a veces, pero esto no es sino superficial; por debajo hay una corriente de perturbación como la que se mueve bajo la superficie de un mar tranquilo.

Esta condición de la mente, que no siempre es desagradable y muchos la toman como natural, impide la concentración. Mientras

dure, produce una fuerte tendencia a volcar la mente hacia afuera. El aspirante debe cambiar esta condición por un estado de constante equilibrio y quietud, mediante el deliberado ejercicio de la voluntad, la meditación y otros medios a su alcance. Ha de procurar permanecer en una condición de perfecta calma y serenidad, ocurra lo que ocurriere en el mundo externo e incluso en el mundo interno de su mente. No ha de contentarse con adquirir el poder de dominar una perturbación mental cuando se presenta, sino el poder más raro aún de evitar que ocurra cualquier perturbación. Sabe que una vez que permita que se presente una perturbación requerirá más energía para superarla y que, aunque externamente parece desaparecer pronto, la perturbación interna subconsciente persiste por largo tiempo.

Una ecuanimidad de este tipo no puede construirse sino sobre el cimiento de un contento perfecto: la capacidad de permanecer satisfecho pase lo que pase. Es una situación mental extremadamente positiva y dinámica que no tiene nada en común con cierta mentalidad negativa que se basa en la pereza y falta de iniciativa y que la gente desprecia con toda razón. Debe basarse en una indiferencia perfecta por todos aquellos goces personales y comodidades y otras consideraciones que tanto atraen a la gente. Su objeto es alcanzar aquella Paz que lo lleva a uno completamente más allá del ámbito de ilusiones y miserias.

El cultivo de este contento supremo que trae tranquilidad mental, es el resultado de una prolongada autodisciplina y de pasar por muchas experiencias que implican dolor y sufrimiento. No puede adquirirse por la sola afirmación de la voluntad. El hábito es más fuerte que el carácter, y los hábitos desarrollados a través de innumerables vidas no pueden cambiarse súbitamente. Por eso es que se necesita estar constantemente alerta y entrenar la mente en mantener la recta actitud; y por eso también es que esta virtud se incluye bajo Niyama.

Tapas, austeridad, y los otros dos elementos de Niyama, se estudiaron ya en II-1 y se explicó por qué a este conjunto de tres se lo

llama Kriya-Yoga. Tapas es un vocablo de vasto alcance y no tiene un equivalente exacto en nuestros idiomas. Combina los significados de muchas palabras tales como purificación, autodisciplina, austeridad. Representa una clase de prácticas diversas cuyo objeto es purificar y disciplinar la naturaleza inferior y colocar los vehículos del Atma Individual bajo el control de una voluntad férrea. El significado de esta palabra se deriva, probablemente, del proceso de fundir una aleación de oro para quemar toda la escoria y extraer el oro puro. En cierto sentido, toda la ciencia de la construcción del carácter, con la cual purificamos y controlamos nuestros vehículos inferiores, puede considerarse como una práctica de Tapas; pero en el sentido ortodoxo esta palabra se usa particularmente para algunos ejercicios específicos que se adoptan para purificar y controlar el cuerpo físico y de sarrollar el poder volitivo. Incluye prácticas tales como ayunar, observar votos de varias clases, Pranayama, etc. Algunas personas mal aconsejadas hacen los votos más extraordinarios como práctica de Tapas, tales como levantar una mano y mantenerla en esa posición durante años hasta que se les seca. Pero esas prácticas absurdas se consideran altamente reprensibles en las escuelas serias de Yoga y se las llama Asúricas o demoníacas.

La práctica sistemática de Tapas empieza generalmente con ejercicios sencillos y fáciles que ponen a trabajar el poder volitivo, y se continúa por etapas progresivas con ejercicios más difíciles cuyo objeto es disociar el vehículo de la conciencia. En el caso del hombre ordinario, la conciencia está sumamente identificada con el vehículo por cuyo medio opera. La práctica de Tapas afloja gradualmente esta asociación, le permite a la conciencia separarse parcialmente del vehículo, y este progresivo reconocimiento del vehículo como una parte del 'no-yo' va atenuando la conciencia de Asmita o 'yo soy esto'. Solamente cuando se ha adquirido, hasta cierto punto, este poder de disociar la conciencia de los vehículos, es cuando el aspirante puede purificar y controlar efectivamente los vehículos y usarlos para los propósitos de la Yoga.

Svadhyaya es una palabra que se usa a veces en un sentido limitado para indicar el estudio de las escrituras sagradas. Pero esto es apenas una parte del trabajo que hay que hacer. El estudiante tiene que familiarizarse, como primer paso, con la literatura esencial relacionada con los diferentes aspectos de la Yoga, tal como hay que hacerlo al estudiar cualquier otra ciencia. De este modo, adquiere el conocimiento necesario sobre los principios teóricos y prácticos pertinentes al ideal Yóguico. También obtiene una idea de los valores relativos de los diferentes métodos, y una perspectiva correcta de todas las cuestiones relacionadas con las prácticas Yóguicas.

Si bien este estudio es apenas teórico y no lo lleva muy adelante en la vía hacia la Realización Directa es, sin embargo, de gran valor para el estudiante. Muchos de los que emprenden esta búsqueda tienen una formación intelectual muy vaga y confusa y carecen de la comprensión clara y amplia que se necesita para progresar firmemente en el tema. Esta insuficiencia de conocimientos necesarios los lleva a simplificar demasiado estos problemas y a esperar resultados imposibles. Tarde o temprano se descorazonan y se sienten frustrados o caen presa de personas inescrupulosas que fingen ser grandes yoguis y prometen cosas fantásticas de toda clase para atraer incautos. Una formación intelectual sólida se necesita para alcanzar buen éxito en cualquier esfera de trabajo científico, y como la Yoga es una ciencia por excelencia esto es cierto de ella también.

Pero si bien se necesita un estudio completo y detallado de la literatura Yóguica, esto es apenas el primer paso. El siguiente paso es recapacitar y reflexionar constantemente sobre los problemas más hondos que se han estudiado en su aspecto intelectual en libros, etc. Esta reflexión constante prepara la mente para recibir de adentro el conocimiento real. Produce una especie de succión que atrae el aliento de la intuición a la mente. El estudiante empieza así a penetrar más en los problemas de la vida Yóguica. Cuanto más clara es su penetración en estos problemas, más se agudiza el deseo de hallar una solución verdadera, de adquirir aquel conocimiento trascendental a cuya luz se

disipan por completo todas las dudas y se alcanza la Paz de lo Eterno. Esta recapacitación y reflexión sobre las grandes verdades fundamentales de la vida, va tomando, gradual e imperceptiblemente, la forma de meditación en el sentido ordinario de este término, es decir, la mente se absorbe crecientemente en el objeto de la búsqueda. Este objeto no es necesario que sea una verdad abstracta de índole filosófica. Puede ser un objeto de devoción con el cual el aspirante quiere unirse en comunión. La naturaleza del objeto diferirá conforme al temperamento del individuo, pero la condición mental de profunda absorción e intenso deseo de saber será, más o menos, la misma.

Para producir este estado de absorción concentrada puede ayudar el uso de mantras. El aspirante puede usar cualquiera de los mantras bien conocidos, como el Cayatri o la Pranava. Estos mantras armonizan los vehículos inferiores con la conciencia, los hacen sensibles a las vibraciones sutiles y llegan a producir una fusión parcial de la conciencia inferior con la superior. De suerte que, aunque Svadhyaya comienza por estudio intelectual, debe continuarse pasando por las etapas progresivas de reflexión, meditación, Tapas, etc., hasta llegar a que el aspirante pueda obtener todo conocimiento o devoción desde adentro por sus propios esfuerzos. Esto es lo que significa el prefijo Sva. Entonces prescinde de toda ayuda externa, como libros, discursos, etc. y bucea dentro de su propia mente para buscar todo lo que necesita.

Isvara-Pranidhana se traduce, generalmente, como entrega a Isvara o Dios. Pero en vista de que la práctica avanzada de esta observancia puede conducir a Samadhi, es evidente que aquí se usa en un sentido mucho más profundo que él del esfuerzo mental superficial del hombre religioso corriente por resignarse a la voluntad de Dios. Lo que realmente significa una afirmación mental así, es un reconocimiento de que la voluntad de Dios es suprema en el mundo que Dios gobierna, y que uno se somete gozosamente a esaVoluntad aunque la experiencia pueda no ser agradable. Es una actitud semejante a la de un subdito leal hacia los mandatos de su Rey.

Es claro, sin embargo, que aunque esta actitud religiosa es superior a la actitud común de resentimiento por las calamidades inevitables y sufrimientos de la vida, y provoca un estado mental apacible, no puede por sí sola llevarlo a uno muy adelante en el camino del desenvolvimiento y realización que culmina en Samadhi. El hecho de que la práctica progresiva de Isvara Pranidhana puede llevar al aspirante hasta Samadhi, muestra claramente que implica un proceso de transformación mucho más profundo que la simple aceptación de cualesquiera experiencias y ordalías que le vengan a uno en el curso de la vida.

Para comprender la importancia y la técnica de Isvara-Pranidhana es necesario recordar el modo como el Purusha queda envuelto en Prakriti por Avidya, con el resultado de quedar sujeto a la ilusión y a los consiguientes sufrimientos y miserias de la vida. Como esta cuestión se discutió bien al estudiar la teoría de las Kleshas, no es necesario entrar en detalles aquí. Pero hay una idea central que tiene que ver con este problema. Según la filosofía Yóguica, la Realidad que se oculta dentro de nosotros está libre de la ilusión fundamental a que se deben las limitaciones y miserias de nuestra vida. La conciencia individual, o Purusha, es una manifestación de esa Realidad. ¿Cómo queda el Purusha sujeto a la Gran Ilusión y a los sufrimientos consecuentes de la vida inferior? Por la imposición de la conciencia del 'yo* que lo hace identificarse con sus vehículos y con el ambiente en que está inmersa su conciencia. Mientras este velo de Asmita o 'yo-soy-yo' está cubriendo su verdadera naturaleza, él permanece atado por las limitaciones e ilusiones de la vida y el único modo como puede recuperar su libertad es retirando esta cubierta de 'yo-idad', directa o indirectamente, por uno u otro medio. Su objetivo es disolver Asmita por la fusión sistemática y progresiva de su voluntad individual con la Voluntad de Isvara y, así, destruir la raíz misma de las Kleshas.

Por lo tanto, la práctica de Isvara-Pranidhana empieza con la afirmación 'Hágase Tu voluntad y no la mía', pero no termina ahí. Hay un esfuerzo firme por producir un continuo retraimiento de la conciencia

desde el nivel de la personalidad, donde se asienta la conciencia de 'yo-idad', hacia la conciencia del Supremo cuya Voluntad está operando en el mundo de la manifestación. Este esfuerzo puede tomar muchas formas, según el temperamento y las tendencias previas del aspirante. Puede sentir un deseo serio de convertirse en un instrumento consciente de la Voluntad Suprema que está expresándose en el desenvolvimiento del Universo manifestado. Esta voluntad encuentra estorbos para manifestarse al nivel humano, debido a las limitaciones de la personalidad; a mayor egoísmo mayor oscuración y mayores estorbos. Un aspirante que está tratando de practicar Isvara-Pranidhana procura retirar estos estorbos de la personalidad obrando con desinterés para no causar nuevos Karmas, de modo que su personalidad se convierta en un instrumento consciente y voluntario de la Voluntad Divina. Obviamente este es un proceso gradual, y el aspirante tiene que trabajar largo tiempo 'en la oscuridad', tratando de hacer escrupulosamente lo que estima justo, sin conocer todavía la Voluntad Divina. Conocer la Voluntad Divina no es necesario mientras la personalidad no haya quedado controlada pues, aunque conociera esa Voluntad, su personalidad incontrolada y caprichosa no le permitiría expresarla libre y plenamente. Pero, como ocurre en todo proceso de esta clase, el esfuerzo por realizar un ideal va retirando gradualmente los obstáculos del camino de la realización. Si el aspirante prosigue su ideal con perseverancia, puede triunfar y convertirse en un agente consciente de la Divinidad. Su falso 'yo' inferior desaparece y la Voluntad Divina puede obrar libremente a través del centro 'sin yo' de su conciencia. Este es el verdadero Karma-Yoga.

La práctica de Isvara-Pranidhana toma una forma diferente si el aspirante es de temperamento altamente emocional y está hollando el camino del Bhakti. Entonces, el énfasis no se hace en fundir la voluntad individual con la Voluntad Divina, sino en unirse con el Amado por medio del amor. Como el amor se expresa, naturalmente, como abnegación y subordinación de los deseos personales a la Voluntad del Amado, la senda de Bhakti también lo conduce, indirectamente, a

la disolución de Asmita o 'yo-idad'. En este caso, el amor es la fuerza motriz para destruir el egoísmo y el resultado es Samadhi, la fusión de la conciencia.

El estudiante observador podrá ver en Isvara-Pranidhana la esencia de la Yoga-Bhakti. Muchos estudiantes de los Yoga-Sutras piensan que en este sistema de Yoga no hay mucho sitio para un Bhakta, y que no se le da a la Devoción el valor que merece por su importancia en la cultura espiritual. Es cierto que el modo como Pantajali trata este punto da la impresión, pero ¿acaso no está resumida toda la técnica esencial de la Yoga-Bhakti en Isvara-Pranidhana? El lado práctico de la Yoga Bhakti es meramente de carácter preparatorio y tiene por fin conducir al aspirante a la etapa en que sea capaz de renunciar a todas las ayudas externas y entregarse íntegramente a la Voluntad del Señor y vivir en El completamente en todo tiempo y lugar. Seguramente, esta técnica avanzada de cultura espiritual y de unión final con el Amado en Samadhi no es otra cosa que Isvara-Pranidhana.

33. Cuando la mente sea perturbada por pensamientos impropios, recapacitar constantemente sobre sus contrarios.

Para estudiar el tema de Yama-Niyama, Patanjali ha dado dos sutras de gran ayuda. El primero es éste: da un método eficaz para tratar los hábitos y tendencias que interfieren con la práctica de Yama-Niyama. El estudiante trae consigo el impulso de toda clase de tendencias de sus vidas anteriores y, a pesar de su propósito, esos hábitos y tendencias en que se ha complacido se afirman fuertemente y lo obligan a actuar, sentir y pensar en formas contrarias a sus ideales. ¿Qué hacer en tales circunstancias? Recapacitar constantemente sobre los contrarios de esas tendencias indeseables, cuando lo molesten. Así, nos dá Patanjali una de las leyes más importantes para la edificación del carácter, regla que la psicología moderna reconoce y recomienda al tratar con problemas de auto-educación.

La razón de esta técnica está en que todas esas tendencias malas tienen sus raíces en malos hábitos de pensar y malas actitudes. Por lo tanto, el único modo efectivo de eliminarlas total y permanentemente es atacar el problema en su fuente y cambiar los pensamientos y actitudes causantes de estas manifestaciones indeseables.

Es bien sabido que un hábito mental indeseable puede cambiarse únicamente reemplazándolo por un hábito mental de tipo exactamente opuesto: el odio por el amor, la improbidad por la honradez, etc. Los nuevos pensamientos crean canales mentales nuevos y deseables, por los cuales empieza a fluir la energía mental en creciente medida, debilitando y reemplazando gradualmente los hábitos indeseables y las actitudes falsas que de ellos se derivan. La cantidad de energía mental y de tiempo que se necesite dependerá, naturalmente, de la fuerza del hábito indeseable y del poder volitivo del aspirante. Pero si él pone su corazón en la tarea y persevera en ella, lo conseguirá.

34. Como los pensamientos y emociones y actos impropios, tales como los de violencia, etc., ya sea que uno mismo los haga o que induzca a otros o los apruebe, o que procedan de avaricia, ira o confusión, y ya se presenten en grado leve o mediano o intenso, dan como fruto dolor e ignorancia interminables, es por ello necesario recapacitar sobre los contrarios.

Patanjali hace en este sutra un análisis brillante de los factores implicados en esta gradual transformación de tendencias indeseables en deseables. La psicología moderna haría bien incorporando estas valiosas ideas en sus sistemas éticos. Este sutra es un ejemplo típico de la inmensa y variada información que puede condensarse en unas pocas

palabras para bien del estudiante práctico.

El primer factor que tenemos que examinar en relación con las tendencias malas que tratamos de superar por medio de Yama-Niyama, es el de la participación. Una acción mala puede ser hecha directamente, o induciendo a otro a que la haga, o con nuestra aprobación. La ley común reconoce responsabilidad en los dos primeros casos, pero no en el último. Según la ética de la Yoga, son culposos todos estos tres tipos de acciones malas, quedando por definir la cuestión de grado. El que ve a un ladrón introducirse en una casa y no hace nada por impedir el delito, es parcialmente responsable y tendrá que soportar los correspondientes resultados kármicos y la degradación de su carácter.

Es importante tener ideas claras sobre esta cuestión, porque muchísimas personas buenas y honradas consiguen engañarse a sí mismas y tranquilizar su conciencia diciéndose que al no participar en una acción mala quedan libres de culpa. Por ejemplo, muchos se estremecerían de horror si se les pidiera que mataran una cabra y, sin embargo, se las arreglan para creer que no incurren en ninguna responsabilidad Kármica al comer carne porque el que mata la cabra es el carnicero. Esto muestra la enorme capacidad que los humanos tienen para engañarse a sí mismos cuando entran en juego sus prejuicios y su propia complacencia.

Pero más común, quizá, que esta intervención indirecta en una mala acción, es el tercer modo citado de participar en ella. Alguien puede presenciar un crimen, pero por indiferencia o por evitarse molestias no hace nada, e incluso lo aprueba en silencio. Toma la actitud de que como no ha participado directa ni indirectamente en el crimen, está libre de toda culpa. Pero no es así, según la ética Yóguica incorporada en Yama Niyama. Conforme a las reglas más estrictas de la moral Yóguica, quien aprueba o permanece indiferente ante un crimen cometido en su presencia, en el que por simple humanidad debiera haber interferido, es prácticamente culpable del crimen. Como

lo previno el Buddha: "La inacción en un acto de misericordia es acción en un pecado mortal". Por ejemplo, si vemos que van a linchar a alguien, o que un niño o un animal está recibiendo trato muy cruel, es deber nuestro intervenir sean cuales fueren las consecuencias para nosotros, y si por salvar el pellejo permanecemos indiferentes e inactivos, incurrimos en responsabilidad e invitamos la retribución Kármica. Claro que esto no significa que nos hagamos pesados e interfiramos constantemente en las vidas ajenas para corregir entuertos. La vida Yóguica no significa prescindir de la razón y el sentido común.

El siguiente factor que tenemos que considerar es la causa de las tendencias malas que nos estorban en la práctica de Yama-Niyama. Patanjali enumera tres causas: avaricia, ira y confusión. Obsérvese que todas ellas son condiciones mentales que preceden a pensamientos, sentimientos y actos malos. Avaricia es la condición mental producida por el deseo de acumular cosas para uno mismo. Ira es la agitación mental producida cuando alguien o algo se interpone en la satisfacción de nuestros deseos. Confusión es la condición mental producida por apegarnos a algo o a alguien. Todas estas condiciones mentales empañan la luz de Buddhi, y esto nos incapacita para juzgar lo bueno y lo malo. Este estado mental confuso y turbio provee el terreno que necesitan los pensamientos, sentimientos y actos malos. De ahí que en el sutra anterior a éste se prescriba como remedio recapacitar sobre los contrarios y así disipar la confusión. Lo que hay que recordar es que tenemos que ir hasta la raíz del mal y atacarlo allí.

El siguiente factor que considera este sutra es el del grado. En los sistemas filosóficos hindúes el método usual para clasificar un número de cosas que difieren en intensidad o grado, es considerarlas bajo tres subtítulos: leve, mediano o intenso. Este método es sencillo y elástico, aunque naturalmente carece de precisión. Pero como el aspirante tiene que liberarse completamente de estas tendencias malas, esta falta de precisión en la clasificación no tiene importancia práctica. El verdadero objeto de subdividir el grado o intensidad, es mostrarle claramente al aspirante la importancia de prestar atención a las faltas

menores en su pensar y conducta que se le pueden pasar inadvertidas. El aspirante tiene que desarrollar un alto grado de escrupulosidad con respecto a sus pensamientos, sentimientos y actos, que generalmente no se encuentra entre personas que tratan de llevar una vida moral. Esta atención meticulosa a nuestra vida interna y externa es la que produce perfección moral y aquellos frutos que se mencionan en los once sutras, 35 a 45, de esta Sección.

Debería recordarse que las formas más sutiles de nuestras tendencias malas no se nos revelan mientras no hayamos eliminado sus formas más toscas. De suerte que al aspirante le parecerá que en esta labor de eliminación completa, continuamente retrocede y que jamás alcanzará la perfección por la cual lucha. Pero es preferible este sentimiento a la complacencia fácil que es fatal para el que está hollando la senda de la Yoga. Los frutos finales de Yama-Niyama (11-35 a 45) le permiten al aspirante verificar su progreso y saber si ha completado la tarea de desarrollar cualquier cualidad particular.

El último factor que trata este sutra es el fruto o resultado de las tendencias que se busca desarraigar por medio de Yama-Niyama. Las dos consecuencias inevitables de una vida indisciplinada e impropia, son el Dolor y la Ignorancia, dándole a estas palabras el más amplio sentido filosófico. La palabra Duhkha que da este sutra se refiere no sólo a los dolores y sufrimientos ordinarios que son los frutos kármicos de pensamientos y actos malos, sino también a la infelicidad general que impregna toda la vida humana y que, ciertamente, envenena hasta los días más felices de nuestra existencia. Este punto se discutió ampliamente en II-15. El término Ajnana, que le sigue, significa no sólo la confusión mental y falta de visión producidas por nuestras tendencias malas, sino también la carencia de aquel conocimiento fundamental de nuestra verdadera naturaleza Divina. Esta ignorancia es responsable de nuestro cautiverio y sufrimiento en la existencia humana.

Dolor e ignorancia son asi loas dos frutos inevitables corrientes

de una vida que no se adapta a los indicados en Yama Niyama Todas las tendencias indeseables en nuestro cararter producen una serie larguísima de causas y efectos que mantienen al alma en cautiverio y miseria. El único medio de escapar de este círculo vicioso de causas y efectos es disciplinar nuestra naturaleza inferior conforme a los ideales de Yama-Niyama, para luego hollar las etapas posteriores del sendero Yóguico hasta alcanzar la Iluminación. Esta es la razón de que Yama-Niyama deba practicarse a perfección. Todo lo impropio debe eliminarse 'recapacitando sobre los contrarios'.

Vale la pena mencionar aquí que aunque los diez elementos incluidos en Yama-Niyama se han mencionado específicamente y hay que practicarlos separadamente, no debemos olvidar su unidad subyacente en el carácter humano. Nuestro carácter, aunque parece tener diferentes facetas, es esencialmente una unidad. No podemos, pues, dividir la vida en compartimientos herméticos y practicar, uno por uno, los diferentes elementos de Yama-Niyama como si cada uno tuviera una existencia independiente y pudiera ser aislado de los demás. Lo cierto es que todos estos elementos están estrechamente relacionados entre sí, y que las cualidades que ellos están destinados a desarrollar son aspectos diferentes de nuestra vida interna. Hasta qué punto seamos capaces de desarrollar una de esas cualidades dependerá, en gran medida, de la tónica general de nuestra vida. Por ejemplo, nadie puede practicar Ahimsa, por más que haga todo lo posible, si descuida los otros elementos de Yama-Niyama, pues cada parte de nuestro carácter está muy ligada con las demás. Así, pues, lo que tenemos que mejorar paso a paso es la calidad de nuestra vida y nuestra índole moral, aunque podemos concentrarnos por algún tiempo en diferentes aspectos. El valor de un diamante depende de la calidad de la gema en conjunto y no del pulimento de una de sus facetas, pero para producir una joya acabada tenemos que pulir una a una las diferentes facetas.

Puede ser interesante investigar por qué se usa la palabra Vitar-ka en este sutra para indicar esos pensamientos impropios que se trata de

excluir por la práctica de Yama-Niyama. Vitarka se usa para indicar un estado en que la mente pasa de una alternativa a otra como vimos en 1-42. Este estado ocurre también en las etapas tempranas en que una persona trata de vivir en conformidad con un ideal. Hay siempre vacilación y lucha, y la mente oscila entre dos cursos alternativos. Solamente cuando el aspirante está bien establecido en la justicia, porque hace lo justo bajo todas las circunstancias, es cuando este Vitarka cesa y él sigue haciendo lo justo, invariablemente, sin vacilar. Es, pues, muy apropiado el uso de la palabra Vitarka en este sutra.

35. Al quedar firmemente establecido en la no-violencia, cesa toda hostilidad en su presencia.

En este sutra y los diez siguientes, Patanjali indica los resultados específicos de la práctica de los diez elementos de Yama-Niyama. El propósito de indicarlos es doble. En primer lugar, para acentuar que hay que desarrollar las virtudes y proseguir en su práctica hasta lograr un alto grado de perfección. Son demasiados los que empiezan a imaginarse que ya han adquirido perfección en el desarrollo de cierta virtud cuando todavía están en la etapa inicial. En segundo lugar, con la indicación de los resultados que se obtienen al adquirir perfección en cada virtud, el autor provee una vara de medir con la cual el aspirante puede juzgar su progreso y saber, definidamente, si ha logrado cumplir esa tarea particular. Es casi innecesario indicar que estos resultados extraordinarios no se basan en esperanzas piadosas sino en leyes científicas estrictas comprobadas por innumerables Yoguis y santos. Los resultados vienen con tanta seguridad, aunque no tan fácilmente como la fructificación de un arbusto bien plantado y bien cuidado. Pero es obvio que lo mismo que en todo experimento científico, hay que llenar las condiciones correctas si se quiere obtener un resultado correcto. Que el aspirante desarrolle o no cada cualidad hasta el grado que indican los sutras es cuestión de él, pero no hay

duda de que puede hacerlo.

El estudiante podrá ver, por los desarrollos poco comunes que experimente al practicar Yama-Niyama, las posibilidades tremendas que yacen ocultas en las cosas aparentemente simples de la vida. Así, parece que uno TÍO tiene sino que penetrar hondamente en cualquier manifestación de vida para encontrar los misterios más fascinantes y muchas fuentes de poder. La ciencia física que trata de las manifestaciones más crudas de la vida, apenas toca el borde de estos misterios y, sin embargo, los resultados que ha alcanzado son casi milagrosos. Por lo tanto, no hay nada sorprendente en que el Yogui, que sondea en los fenómenos mucho más sutiles de la mente y de la conciencia, encuentre misterios y poderes extraordinarios mucho más profundos aún. Este punto se aclarará más cuando tratemos el tema de los Siddhis.

Este sutra 35 muestra el resultado específico de desarrollar Ahimsa. Ese resultado es natural, pues Ahimsa es una cualidad positiva y dinámica de amor universal y no una simple actitud de no-violencia. El que ha desarrollado Ahimsa vive rodeado de un aura invisible sobrecargada de amor y compasión, aunque no los exprese al nivel emocional. Puesto que el amor es el poder que ata en una unión espiritual a todos los fragmentos separados de la Vida Una, cualquier individuo imbuido de semejante amor está internamente afinado con todas las criaturas vivientes y, automáticamente, inspira en ellos confianza y amor. Es así como las vibraciones violentas y antipáticas de los que se acercan a un verdadero Yogui quedan momentáneamente superadas por las vibraciones mucho más fuertes de amor y bondad que de él emanan, y hasta las mismas fieras se vuelven inofensivas y dóciles por el momento. Claro que cuando esas criaturas se alejan de la influencia inmediata de semejante Yogui, vuelve a afirmarse su índole normal, pero incluso ese breve contacto tenderá a dejar en ellas una huella permanente y elevarlas algún tanto.

36. Al establecerse firmemente en la Veracidad, los frutos dependen solamente de su acción.

Este sutra, que da el resultado de adquirir perfecta veracidad, requiere alguna explicación. Aparentemente, significa que un Yogui que ha adquirido esta virtud a perfección obtiene sin falla alguna el fruto de cualquier acción. Que, por ejemplo, si dice algo concerniente al futuro, lo que dijo ocurrirá conforme a su predicción. Esto lo han interpretado muchos comentaristas de una manera bastante absurda que supone que todas las leyes de la Naturaleza pueden ser violadas para respaldar lo que diga una persona así. Por ejemplo, si dice que el Sol no se ocultará esa tarde, el movimiento de la Tierra se detendrá para respaldar sus palabras. Relatos de los Puranas, que en la mayoría de los casos son meras alegorías, se toman en un sentido literal para apoyar semejante interpretación. No es necesario forzar el significado de este sutra para darle esa interpretación absurda, si comprendemos su significación real.

Cuando una persona corriente dice o hace algo con el objeto de lograr cierto resultado, lo que busca puede o no materializarse. Es claro que cualquier persona inteligente, bien enterada de todas las condiciones pertinentes, puede predecir un resultado muy aproximadamente; pero nadie puede estar perfectamente seguro, porque hay muchas circunstancias futuras imprevistas que pueden afectar el curso de los acontecimientos. El único que puede predecir el resultado con certeza es un individuo cuyo Buddhi esté suficientemente desarrollado y purificado para reflejar la Mente Universal en la que pasado, presente y futuro pueden verse con bastante exactitud.

Ahora bien, como ya se ha dicho, la práctica de la veracidad desarrolla y purifica notablemente el Buddhi y la persona que se ha establecido firmemente en esta virtud se vuelve como un espejo que refleja, hasta cierto grado, la Mente Divina. Se ha convertido como

en un espejo de la Verdad, y cualquier cosa que diga o haga refleja esa Verdad, por lo menos parcialmente. Es natural que cualquier cosa que una persona así diga, resultará cierta, y cualquier cosa que intente cumplir se cumplirá. Pero el hecho de que 'los frutos dependen solamente de su acción' no se debe a que Dios cambie el curso de los sucesos y permita que se violen las leyes naturales para que se cumplan las palabras y designios de esa persona, sino a que esas palabras y designios reflejan la voluntad de Dios y se anticipan a lo que ha de suceder en el futuro. Visto bajo esta luz, el significado de este sutra se hace inteligible y nos permite evitar la absurda suposición de que el Orden Divino en el Cosmos puede ser alterado por las palabras y decisiones de una persona perfectamente veraz. No es que si una persona así dice algo, aunque sea por equivocación, sus palabras han de materializarse a cualquier costa. Semejante pretensión se basaría en el supuesto de que una persona así puede ser descuidada e irresponsable como la gente común y corriente. El que ha desarrollado la virtud de la Veracidad, a semejante alto grado, tiene que haber adquirido antes el don de pesar cada palabra que sale de su boca y de decir todo cuanto tenga que decir de un modo deliberado y con un propósito claro.

37. Cuando se ha establecido firmemente en la honradez, toda clase de joyas se presentan ante él.

Esto no significa, desde luego, que piedras preciosas de toda clase empiecen a volar por el aire y caer a sus pies. Lo que se quiere decir es que él se vuelve consciente de tesoros de toda clase en su vecindario. Por ejemplo, si recorre una selva se da cuenta de cualquier tesoro enterrado allí o de cualquier mina de piedras preciosas que pueda haber bajo su suelo. Esto puede ser por clarividencia o por simple percepción intuicional, como la que poseen los que localizan fuentes ocultas de agua.

Mientras exista en nosotros la tendencia a apropiarnos o tomar

cosas que no nos pertenecen, estamos sujetos a las leyes ordinarias de la Naturaleza. Cuando hemos superado completamente esa tendencia y ni siquiera pensaríamos en apropiarnos de algo, aunque fuera un tesoro que estuviera a nuestro alcance, entonces nos situamos por encima de la ley que nos confina estrictamente a los recursos limitados que nos permite nuestro Karma. Entonces, las personas que nos rodean ponen sus tesoros a nuestra disposición, misteriosamente nos damos cuenta de toda clase de tesoros ocultos y minas de piedras preciosas escondidas en las entrañas de la tierra. Pero ahora, todo eso es inútil para nosotros: no podemos tomar nada para nosotros. Mientras estamos atados por los deseos ordinarios de riquezas, etc., tenemos que ganar todo por los medios ordinarios. Pero cuando hemos conquistado esos deseos, las leyes ordinarias ya no nos atan.

38. Al quedar firmemente establecido en la continencia sexual, gana vigor y energía.

La palabra Virya no significa aquí meramente vigor físico, cual sin duda resulta de la conservación de la energía sexual. Virya tiene que ver con nuestra constitución total y se refiere a aquella vitalidad que hace vibrar todas sus partes, de modo tal que desaparece toda debilidad, laxitud o incapacidad y, en su lugar, se obtiene resistencia, fortaleza y energía extraordinaria. Parece como que viene un influjo de tremenda vitalidad de los planos superiores, que imparte vigor y fuerza a todo vehículo que toca.

Vale la pena referirse aquí a un hecho interesante relacionado con la conservación de la energía sexual, que tiene que ver con Brah-macarya. Es doctrina bien conocida de la filosofía Yóguica que existe una relación muy íntima entre la energía sexual y la energía que se requiere para producir la regeneración mental, moral y espiritual que se busca por medio de la disciplina Yóguica. Puede considerarse que la energía sexual es una forma tosca de aquella energía más sutil que se llama en sánscrito Oja. Mientras se lleva vida sexual, mucha de esta

clase de energía especial disponible en el cuerpo se consume de esa manera. Pero cuando Brahmacarya se ha establecido bien, se abre la posibilidad de utilizar esa energía ahorrada en la producción de los diversos cambios que el aspirante está tratando de lograr en su cuerpo y mente. La corriente de energía que anteriormente se mantenía dirigida a las regiones sexuales y se estaba agotando en complacencias sexuales, puede ahora utilizarse para el propósito que acaba de mencionarse.

Pero esta sublimación, o cambio de dirección de esta energía, solamente pueden hacerla los que han alcanzado un dominio completo sobre sus instintos sexuales y no meramente se abstienen de complacerlos por algún tiempo. Se da el nombre de Urdhva-retas a las personas que son capaces de conservar, transmutar y dirigir continuamente hacia el cerebro esta energía. Urdhva indica 'hacia arriba' y Reta significa 'energía sexual'.

Este dominio completo de la energía sexual se adquiere no meramente por abstención del acto sexual, sino también por un control muy rígido y estricto de los pensamientos y deseos, al punto de que ni el más ligero pensamiento o deseo relacionado con el sexo o que sugiera sexo penetre jamás en la mente del aspirante. Porque esta corriente de energía es extremadamente dócil al pensamiento, y los pensamientos más ligeros conectados con deseos sexuales inmediatamente agitan y dirigen la corriente a los órganos sexuales.

Por lo tanto, Brahmacarya no es tanto cuestión de abstención del acto sexual como de un control tan completo de los pensamientos que no sea posible, en ningún momento, la más leve agitación de nuestros instintos sexuales. Solamente bajo tales condiciones es que las energías más toscas del cuerpo pueden ser sublimadas o dedicadas a servir a los propósitos más altos del alma. Cuanto más pronto en la vida empezamos esta autodisciplina, más fácil es adquirir este control.

39. Al establecerse firmemente en la ausencia de codicia, nace el conocimiento del 'cómo', y el 'por qué' de la existencia.

Cuando el Yogui alcanza perfección en Aparigraha (ausencia de codicia), adquiere la capacidad de conocer el 'cómo' y el 'porqué' del nacer y el morir. Aunque no hay ambigüedad alguna en este sutra, a veces se le da a la frase Janma-kathamta el significado de 'conocimiento de nuestros nacimientos previos', lo cual dificulta la comprensión de este sutra. ¿Por qué habría de obtener el conocimiento de sus nacimientos previos el Yogui que ha vencido el instinto de codiciar? Para comprender este enigma tenemos que recordar la relación que existe entre la personalidad transitoria que se forma de nuevo en cada encarnación, y la individualidad permanente que es la raíz de la personalidad y que perdura a través de la sucesión de encarnaciones.

Pues bien, la personalidad funciona en los tres mundos inferiores con un nuevo juego de cuerpos que se forman en cada encarnación sucesiva. Puesto que estos cuerpos perecen al final de cada encarnación, uno tras otro, y no han pasado por las experiencias de las vidas anteriores, no existen en ellos impresiones o Samskaras referentes a estas experiencias. Puesto que la memoria depende de la existencia de tales impresiones, no hay recuerdo de esas experiencias. Todo el largo pasado que se extiende por centenares de vidas está completamente en blanco para la personalidad. Pero la 'individualidad' usa cuerpos 'inmortales' que han pasado por todas esas experiencias y conservan grabadas sus correspondientes impresiones. La individualidad o Jivatma que lleva un registro permanente de sus experiencias, guarda en sus vehículos sutiles la memoria detallada de todas esas experiencias.

Debería ser fácil comprender que si de alguna manera se logra entrar en contacto con esas impresiones y experiencias, y se traen los correspondientes recuerdos a los vehículos inferiores de la personalidad,

la personalidad tendría a su disposición el conocimiento de experiencias de vidas anteriores. Pues bien, esto es lo que ocurre cuando se desarrolla Aparigraha hasta un alto grado de perfección. La esencia de la personalidad es la conciencia del 'yo', Asmita, la cual a su vez es el resultado de que la conciencia se identifique con las cosas del ambiente y con sus vehículos inferiores, incluso el cuerpo físico. El desarrollo de la 'ausencia de codicia' nos libera, en gran medida, de esta tendencia a identificarnos con nuestros cuerpos y con las cosas que nos rodean, y así afloja las ligaduras de la personalidad. El resultado natural de este aflojamiento es que el centro de conciencia se desliza, gradualmente, a los vehículos superiores de la Individualidad, y así el conocimiento que está presente en esos vehículos va reflejándose cada vez mejor en los vehículos inferiores de la personalidad. De este modo, aunque los vehículos inferiores no han pasado por las experiencias de las vidas anteriores, esta fusión gradual de la personalidad y la individualidad da por resultado que algo de este conocimiento se infiltre en los vehículos inferiores y, así, la personalidad puede compartir este conocimiento. Es así como la práctica de Aparigraha capacita al Yogui para conocer sus nacimientos anteriores.

El desenvolvimiento de un poder tan extraordinario por la práctica intensiva de la 'ausencia de codicia', muestra la importancia de hacer todo con intensidad. El secreto de descubrir los hechos ocultos y misteriosos de la vida parece consistir en la intensidad del esfuerzo. Solemos encarar los fenómenos de la vida de un modo superficial y, por eso, no sacamos de ellos nada más que experiencias ordinarías. Pero en el momento en que hacemos algo con gran intensidad y tratamos de penetrar en los rincones más hondos de la vida, encontramos los resultados y experiencias más extraordinarios. Los hallazgos extraordinarios alcanzados por la Ciencia en el campo de la investigación atómica deberían hacernos reconocer esta gran verdad, pero la gente no cree sino en lo material y considera que los fenómenos relacionados con la mente y la conciencia son cosas intangibles y, por lo tanto, irreales. Sin embargo, lo cierto es que los misterios que

se ocultan en el campo de la materia son como nada en comparación con los misterios relacionados con la mente y la conciencia. La Ciencia de la Yoga lo ha comprobado así. Para el Yogui que ha alcanzado siquiera una tenue vislumbre de estos misterios, hasta las notables proezas de la Ciencia en el campo de la materia y energía empalidecen hasta la insignificancia y parecen escasamente dignas de ocuparse de ellas.

40. De la pureza física nace el disgusto por el propio cuerpo y la aversión a entrar en contacto físico con otros.

Los resultados de desarrollar la pureza se dan en dos sutras. éste que se relaciona con la pureza del cuerpo físico, y el siguiente con la pureza de la mente. Los dos frutos de la purificación del cuerpo físico son casi inesperados.

Un poco de conocimiento de la fisiología del cuerpo físico nos muestra que éste es esencialmente un objeto sucio. Su belleza no está sino en la piel y, debajo de ésta, no hay sino una masa de carne y huesos y toda clase de secreciones y residuos que nos producen repugnancia. Pero es tan completa nuestra identificación con este cuerpo que, a pesar de conocer detalladamente sus contenidos, no sólo no sentimos disgusto sino que lo consideramos como nuestra m*á*s preciosa posesión. |Y muchos llegan al extremo de pensar que somos el cuerpo físico!

Con la ordinaria purificación del cuerpo físico nos volvemos más sensibles y empezamos a ver las cosas en su verdadera luz. La limpieza es, principalmente, cuestión de sensibilidad. Lo que para unapersona de costumbres refinadas le es intolerablemente chocante, difícilmente lo nota otra de índole tosca e insensible. Así, pues, ese sentimiento de disgusto por nuestro propio cuerpo, que empieza a desarrollarse al purificarlo, significa que nos hemos vuelto suficientemente sensibles

para ver las cosas como realmente son. Desde luego que la pureza a que aquí se alude es del tipo más superficial que se obtiene por procesos externos comunes, tales como el baño y algunas Kriyas como Neti, Dhauti, etc. Una pureza de otro carácter y más fundamental se desarrolla por medio de Tapas como se indicó en II-43.

El segundo resultado de purificar el cuerpo físico se relaciona, naturalmente, con el primero. El que siente disgusto por su propio cuerpo no es probable que sienta atracción alguna por los cuerpos de otros que tal vez están comparativamente menos limpios. La aversión a entrar en contacto físico con otros es, pues, natural, y ésta es quizá una de las razones para que el Yogui altamente avanzado busque aislarse y evitar contacto externo con el mundo. Pero nótese que esto no significa sentir repulsión hacia las personas, pues eso sería positivamente reprensible y contrario a la ley fundamental de Amor. Un amor positivo hacia el dueño del cuerpo es bien compatible con una desinclinación a entrar en contacto con el vehículo mismo, para el que tiene la capacidad de distinguir entre el dueño y el cuerpo.

41. De la pureza mental nacen la pureza de Sattva, el ánimo jovial, la atención concentrada, el control de los sentidos y la aptitud para ver al Ser.

Este sutra muestra los resultados de la pureza interna o mental. Si bien los últimos resultados se entienden fácilmente, es necesaria alguna explicación con respecto al primero, indicado en sánscrito por la frase Sattva-Suddhi.

Ya se ha indicado que la concepción hindú del Universo manifestado con todos sus variadísimos fenómenos se basa en las tres Gunas que lo sostienen: Sattva, Rajas y Tamas. También se ha indicado que Sattva, la Cuna correspondiente al equilibrio, es la única que puede capacitar a la mente para reflejar fielmente la conciencia. Los

muchos sutras que tratan este tema indican que el propósito del Yogui, en lo que atañe a sus vehículos, es eliminar Rajas y Tamas y hacer que Sattva predomine lo más posible, con el fin de que su mente pueda reflejar al Purusa en grado máximo. De suerte que, desde el punto de vista más elevado, la purificación de la mente es fundamental para la Realización Directa y consiste, esencialmente, en la eliminación gradual de los elementos Rajásicos y Tamásicos de la mente, a diferentes niveles. Claro que esta eliminación es sólo comparativa. Reducir Rajas y Tamas a cero sería reducir las Gunas a un estado de perfecto equilibrio y sacar la conciencia completamente fuera de la manifestación, como se indica en IV-34. Sattva-Suddhi es la pureza del Antakarana, pues éste cambia a la par con las Cunas.

Se verá también que Sattva-Suddhi es un cambio fundamental por purificación interna, y que los otros tres resultados vienen como consecuencias naturales de este cambio. Pues todos esos síntomas que se mencionan en 1-31 al hablar de Viksepa (Distracciones) son resultado de que en nuestra naturaleza predominen los elementos Rajásicos y Tamásicos. Una mente distraída, perturbada y desarmonizada no está preparada, ciertamente, para la visión del Ser.

42. Del contento nace la felicidad superlativa.

El resultado de desarrollar el contento es la felicidad en grado máximo. Eso es bien natural. La causa principal de nuestra constante infelicidad es la perpetua perturbación de la mente causada por deseos de todas clases. Al satisfacer un deseo cesa temporalmente esta infelicidad y, por comparación, esto nos parece felicidad; pero otros deseos latentes surgen pronto y volvemos a caer en la condición normal de infelicidad. A veces, nos parece que no deseamos nada. Pero ese sentimiento es ilusorio: la ausencia de deseos en cualquier momento en la mente consciente no significa, necesariamente, que no tenemos deseos. En la mente subconsciente puede haber innumerables deseos

ocultos y, algunos de ellos, muy fuertes. Tales deseos, en conjunto, producen una sensación general de descontento aunque en la mente consciente no esté presente ningún deseo fuerte. El contento verdadero y perfecto sigue a la eliminación de nuestros deseos personales que son causa de infelicidad.

Podría objetarse que la ausencia de infelicidad no significa, necesariamente, la presencia de felicidad, la cual es un estado mental positivo. Existe una razón precisa para que la felicidad superlativa se encuentre en una mente perfectamente tranquila y contenta. Una mente así es capaz de reflejar en sí misma la gloria inherente a nuestra verdadera naturaleza Divina. El constante surgir de deseos impide que esta gloria se manifieste en la mente. Solamente cuando se han eliminado estos deseos y la mente está en perfecta calma, es cuando conocemos la verdadera felicidad. Esta gloria sutil y constante llamada Sukha, que viene de adentro, es independiente de las circunstancias externas y es, en realidad, un reflejo de Ananda, uno de los tres aspectos fundamentales del Ser.

43. De la destrucción de la impureza por austeridades viene la perfección del cuerpo y de los órganos sensorios.

El funcionamiento de los órganos sensorios también se vuelve perfecto, porque su función depende, en realidad, de las corrientes Pránicas, las cuales el Yogui controla por medio de prácticas como las de Pranayama. Se considera a Pranayama como el Tapas por excelencia. Como la práctica de austeridades conduce, algunas veces, al desarrollo de algunos de los Siddhis inferiores en personas especialmente sensitivas, la palabra Siddhi puede tomarse en ambos sentidos.

La importancia de la frase ‘destrucción de la impureza* debe apreciarse. Indica de modo concluyente que el propósito principal de la práctica de austeridades es el de destruir la impureza. También, que

cuando el cuerpo'ha sido purificado por completo es cuando puede funcionar perfectamente como instrumento de la conciencia.

44. Por estudio profundo se alcanza la unión con la Deidad.

El estudio profundo culmina en la comunión con la Deidad amada porque Ese es su propósito primordial. Como vimos en 11-32, aunque este estudio empieza por el de los problemas relacionados con la vida espiritual, su propósito principal es abrir un canal entre el aspirante y el objeto de su búsqueda. La índole de esta comunión variará según el temperamento del aspirante, su capacidad y el tipo de la Deidad amada. El elemento esencial para semejante comunión es que haya un libre flujo de saber, poder y guía desde la conciencia Superior a la inferior.

45. Por entrega a Dios se alcanza perfecto Samadhi.

El hecho de que la 'entrega a Dios' puede llevar finalmente a Samadhi, es una revelación sorprendente. Ya se hizo referencia a esto en 1-23, donde Patanjali no sólo indica la posibilidad de alcanzar Samadhi por medio de Isvara-Pranidhana, sino también en otros sutras subsiguientes nos muestra que la 'entrega a Isvara' es un medio independiente de alcanzar la meta a que se llega siguiendo todas las ocho partes de la Yoga. Hemos visto, previamente, que en otros casos pueden alcanzarse resultados extraordinarios impulsando una virtud o cualidad hasta el límite máximo de su desarrollo; pero tal vez el logro de Samadhi por medio de la 'entrega a Dios' y nada más, es el caso más notable de semejante proeza. El hecho de que refinando e intensificando progresiva y sistemáticamente esta actitud de entrega a Dios podamos, gradualmente, alcanzar la suprema Iluminación, es algo que debería obligarnos a hacer un alto para maravillarnos ante

los misterios grandiosos que se ocultan bajo cosas comunes de la vida. El proceso racional de esta proeza única ha sido explicado, hasta cierto punto, en 11-32, pero valdrá la pena resumir aquí los puntos principales en la cadena del razonamiento.

El cautiverio del Purusa en la materia, se mantiene por el poder oscurecedor de las 'modificaciones mentales' que le impiden ver la verdad fundamental de su existencia y conocerse a sí mismo como realmente es en su naturaleza Divina. Estas 'modificaciones mentales' se causan y se mantienen por la conciencia de 'yo-idad' que origina innumerables deseos y conserva a la mente en un estado de constante agitación por satisfacer esos deseos. Si de alguna manera se puede aniquilar esta fuerza motriz, la mente entrará automáticamente en un estado de reposo ('inhibición de las modificaciones mentales'), tal como un automóvil se detiene, gradualmente, cuando se cierra el paso de la gasolina: ni siquiera es necesario aplicar los frenos. ¿Cómo se puede anular esta fuerza motriz causante de las modificaciones mentales? Destruyendo los deseos de la personalidad que alimentan esa fuerza motriz, o, en otras palabras, disolviendo el 'yo'. Esto es, exactamente, lo que se busca alcanzar por medio de la práctica de Isvara-Pranidhana. Esta 'entrega a Dios' desarrolla el Supremo Desinterés, rompe los lazos, elimina los deseos de la personalidad y así reduce, inevitablemente, la mente a un estado de 'inhibición de las modificaciones mentales' que no es otra cosa que Samadhi.

Al comentar el sutra II-43 se mencionó que la palabra Siddhi se usa en dos sentidos: el de perfección y el de poder oculto. También tiene el sentido de lograr algo. En este sutra tiene los sentidos de lograr algo y de perfección. No solamente puede alcanzarse Samadhi por la práctica de Isvara-Pranidhana, sino también puede lograrse perfección por la misma técnica. Esto se verá más claro aún al estudiar el sutra IV-29 en que se da la técnica del máximo Samadhi, Dharma-Megha. Esta es la etapa más alta de Isvara-Pranidhana.

46. La postura debe ser firme y cómoda.

Los estudiantes de Yoga han oído hablar bastante sobre las prácticas de Asana. Muchos de los que saben todavía muy poco confunden la Yoga con estos ejercicios físicos. Es necesario, por lo tanto, que el estudiante de la Raja-Yoga comprenda claramente el lugar y propósito de las Asanas en esta Yoga, pues en Hatha-Yoga y ciertos sistemas de cultura física, su propósito es muy diferente. La Hatha-Yoga trata extensamente el tema de las Asanas y describe en detalle por lo menos 84 Asanas, a muchas de las cuales atribuye resultados muy específicos y, a veces, exagerados. No hay duda de que muchas de estas Asanas que afectan las glándulas endocrinas y las corrientes Pránicas, tienden a producir cambios notorios en el cuerpo y, si se practican correctamente y por un tiempo bastante largo, favorecen notablemente la salud.

La Hatha-Yoga se basa en el principio de que se pueden producir cambios en la conciencia poniendo en movimiento corrientes de ciertos tipos de fuerzas sutiles (Prana, Kundalini) en el cuerpo físico. Por lo tanto, el primer paso para entrar en contacto con niveles más profundos de conciencia es hacer el cuerpo físico perfectamente saludable y apto para el influjo y manipulación de estas fuerzas. Por eso, pone tanto énfasis en la preparación del cuerpo físico y le pide al aspirante que ejecute diferentes clases de ejercicios físicos que se indican en tratados sobre Hatha-Yoga.

En Raja-Yoga el método para producir cambios en la conciencia se basa, esencialmente, en el control de la mente por la Voluntad para suprimir gradualmente las 'modificaciones mentales'. La técnica de la Raja-Yoga se dirige, por lo tanto, a eliminar todas las fuentes de perturbación de la mente, ya externas, ya internas. Ahora bien, una de las fuentes importantes de perturbación mental es el cuerpo físico. Incluso la fisiología moderna reconoce la íntima conexión entre la mente y el cuerpo y cómo accionan y reaccionan entre sí en todo momento. Por eso, el Yogui debe eliminar completamente las perturbaciones

originadas en el cuerpo físico, antes de tratar de acometer el problema de la mente misma. Esto se logra por la práctica de Asana. El cuerpo físico se fija en determinada postura, y se ha visto que cuando puede mantenerse así por un lapso largo deja de ser fuente de perturbación para la mente.

Patanjali dedica solamente tres sutras a la técnica de Asanas, pero en ellos condensa todo el conocimiento esencial al respecto. En este sutra, que es el primero de los tres, indica los dos requisitos esenciales de la práctica de Asana: que sea firme y cómoda. El aspirante escogerá cualquiera de las bien conocidas Asanas adecuadas para practicar la meditación, tales como Padmasana o Siddhasana, y luego practicará permanecer en esa postura hasta que pueda mantenerla por largos períodos de tiempo sin la más leve inclinación a moverse. Sentarse en cualquier postura se hace incómodo después de unos pocos minutos, y el principiante empezará a experimentar incomodidades menores en varias partes del cuerpo. Sin embargo, si se escoge bien la Asana y se practica correctamente, la práctica firme y persistente eliminará, gradualmente, todas estas incomodidades menores que distraen la mente. El aspirante podrá, entonces, mantener el cuerpo en la postura correcta indefinidamente, y olvidarse del cuerpo totalmente. Si, a pesar de la práctica prolongada y la buena salud, se siente incómodo al mantener la postura por largos períodos, algo andará mal, ya sea por la Asana escogida o por el método de practicarla, y será recomendable que busque consejo de un experto.

También es necesario entender bien lo que implica la palabra 'firme'. No significa simplemente la capacidad de permanecer más o menos en la misma posición con libertad de hacer pequeños movimientos y ajustes de vez en cuando. Significa cierto grado de inmovilidad que, prácticamente, equivale a fijar el cuerpo en cierta posición y eliminar toda clase de movimientos. Al tratar de mantener esta posición inmóvil, el principiante tenderá a introducir cierta rigidez que pone el cuerpo tenso. Esto es malo y reaccionará adversamente sobre la salud física. Se debe procurar combinar idealmente la

inmovilidadcon la relajación. Sólo entonces es posible olvidarse completamente del cuerpo.

En algunos libros sobre Hatha-Yoga se dice que se ha dominado bien una Asana cuando se puede mantenerla firme y fácilmente por 4 horas y 20 minutos. Ese período de tiempo no tiene, en realidad, ninguna significación importante; simplemente da una idea aproximada del tiempo que se debe dedicar a una práctica para dominarla bien. Una vez que se ha adquirido el hábito, la postura puede mantenerse por cualquier tiempo mientras la atención del aspirante esté enfocada en su mente.

47. Con relajación del esfuerzo y meditación sobre lo 'Infinito' (se domina la postura).

Patanjali hace aquí dos indicaciones útiles para dominar una Asana. Una es la de reducir gradualmente el esfuerzo. Mantener el cuerpo en posición inmóvil por largos períodos requiere gran esfuerzo de la voluntad, y hay que estar mentalmente pendiente del cuerpo para mantenerlo en la posición fija. Es obvio que este estado mental es lo contrario de lo que se busca. La mente ha de liberarse de la conciencia del cuerpo, en vez de mantenerse atada a él en el esfuerzo por conservar cierta postura. Por eso, se le aconseja al aspirante que afloje gradualmente el esfuerzo y que transfiera el control corporal a la mente subconsciente. Así, la mente consciente puede retirarse del cuerpo sin que se afecte la fijeza de éste. Es un proceso gradual, pero hay que hacer un esfuerzo definido para romper esta conexión entre la mente y el cuerpo, de modo que éste pueda permanecer en la posición prescrita sin que la mente tenga que prestarle atención.

La otra indicación que da este sutra para dominar la Asana es la de meditar en lo 'Infinito' o Ananta, la gran Serpiente que según la mitología hindú sostiene a la Tierra. Al hombre moderno educado le parecerá sin sentido esta indicación, pero si comprende su significado

verá que es muy razonable. ¿Qué es esa Serpiente llamada Ananta? Es la representación simbólica de la fuerza que conserva el equilibrio de la Tierra y la mantiene en su órbita en torno al Sol. Esta fuerza debe ser similar a la que opera en un giroscopio, aparato bien conocido que se utiliza de muchos modos para mantener un objeto en una posición de equilibrio. Siempre que tenemos que trabajar con un objeto que tiende a moverse de un lado a otro y hay que retrotraerlo automáticamente y mantenerlo en una posición de equilibrio, se utiliza el principio de giroscopio para diseñar el mecanismo necesario. Ahora bien, el problema de la persona que se sienta en determinada Asana para meditar, es muy similar. El cuerpo tiende a desviarse de la postura fija y necesita aprender a regresar automáticamente a su posición de estabilidad. De ahí que se prescriba la meditación en Ananta, la Serpiente que simboliza este tipo particular de fuerza. Todo el que haya visto un giroscopio que le recuerda a uno una serpiente enroscada con la cabeza erguida, verá la razón de que se use este símbolo. En la filosofía hindú se acostumbra simbolizar una cosa por un objeto o animal que se le parezca lo más posible externamente.

¿Cómo la meditación sobre Ananta le ayuda al aspirante a lograr la estabilidad de la postura física que quiere mantener? Recuérdese la bien conocida ley de la Naturaleza, según la cual la meditación profunda sobre alguna idea o principio tiende a atraer, gradualmente, la correspondiente fuerza. En efecto, toda la ciencia de adquirir Siddhis, como se expone en la Sección III, se basa en esta verdad axiomática de la filosofía Yóguica. La palabra sánscrita en este sutra que hemos traducido como 'meditación' significa literalmente 'fundir la mente con'. Eso es lo que realmente sucede cuando meditamos profundamente sobre una idea y abrimos un canal para el influjo de su poder.

48. Entonces no le asaltarán los pares de opuestos.

Este sutra indica el resultado más importante de lograr perfección

en la práctica de Asana: liberarse de los pares de opuestos, o sea de las bien conocidas condiciones opuestas en nuestro ambiente, entre las cuales oscila nuestra vida continuamente. Los pares de opuestos son de muchas clases: algunos se relacionan con nuestra naturaleza física, otros con nuestra mente. Por ejemplo, calor y frío es un par de opuestos que afecta directamente al cuerpo físico. Gozo y dolor es otro par que afecta la mente. Ahora bien, todas estas condiciones que constantemente están cambiando, mantienen la conciencia sujeta al ambiente externo y estorban la penetración de la mente. Producen Viksepa o 'distracción'. El aspirante tiene que adquirir el poder de elevarse por encima de ellas de modo que su mente quede libre para seguir en la tarea más difícil de suprimir sus propias perturbaciones y modificaciones internas.

Un resultado importante de la perfección en la práctica de Asa-na es el de liberarse de esas reacciones perturbadoras debidas a los cambios en el mundo externo. Es evidente que los pares de opuestos a que se refiere este sutra son los que afectan el cuerpo físico, tales como calor y frío, humedad y sequedad, y no los que se relacionan con la mente.

Patanjali nos indica, así, un resultado de practicar Asana que le interesa directamente al aspirante. Pero hay otros beneficios importantes que se derivan de esta práctica. He aquí algunos de ellos:

Iº Hacer el cuerpo perfectamente saludable y resistente a la fatiga y a la tensión.

2º Capacitarse bien para practicar Pranayama, como resultado de regular las corrientes pránicas en el cuerpo. El ritmo respiratorio va conformándose gradualmente a los requisitos del Pranayama y facilita su práctica.

3º Desarrollo del poder de voluntad. Existe una relación directa entre el cuerpo físico y Atma, la fuente de poder espiritual. El control que se adquiere sobre el cuerpo físico al dominar una Asana, atrae un

extraordinario influjo de aquella fuerza espiritual que se expresa en la vida externa como poder volitivo.

49. Logrado esto, viene Pranayama que es regulación de la inspiración y expiración.

La razón de que Pranayama desempeñe un papel tan importante en la técnica de la Yoga, consiste en la íntima relación que hay entre Prana y la mente. Prana, que existe en todos los planos de la manifestación, es el eslabón que conecta la materia y energía, por una parte, con la conciencia y la mente por la otra. Para que la conciencia, que se expresa por medio de la mente, pueda entrar en contacto con la materia y funcionar por medio de ella, se requiere la mediación de Prana. La materia, asociada con la energía, no puede afectar la conciencia sino por medio de Prana. Es por eso que Prana se encuentra en todos los planos. Prana es necesario para vitalizar y hacer funcionar todos los vehículos de la conciencia, físicos y su-perfísicos. La capacidad de Prana para actuar como intermediario se la da su condición peculiar. Combina, en sí mismo, de modo in-comprendido, las cualidades esenciales tanto de la materia como de la conciencia, y eso le permite servir como instrumento para sus acciones y reacciones recíprocas.

Esta relación íntima entre Prana y la mente la utilizan diferentes escuelas de Yoga en modos diferentes. En Hatha-Yoga se utiliza la manipulación de las corrientes Pránicas para controlar las modificaciones mentales y producir cambios en la conciencia. En Raja-Yoga las modificaciones mentales las controla la conciencia por medio de la voluntad y, así, Prana queda bajo el control de la mente. Patanjali ha incluido en su sistema ambas técnicas con el fin de hacerlo lo más amplio y efectivo posible. Se utiliza Pranayama para preparar la mente para Dharana, Dhyana y Samadhi, y también para Samyama (el proceso completo de meditación) sobre diversos objetos o principios con el fin de adquirir Siddhis.

Aunque, generalmente, los estudiantes de la filosofía Yóguica están familiarizados con la teoría de Pranayama sobre la cual existe mucha literatura, valdría la pena discutir aquí, muy brevemente, algunos hechos fundamentales relacionados con este tema. Así se despejará el terreno para comprender la significación interna de los cinco sutras en que Patanjali trata la cuestión.

Muchas personas que no han estudiado suficientemente este tema tienen la idea de que Pranayama es, meramente, una regulación de la respiración. No se les ocurre preguntarse cómo es posible que con sólo regular el proceso fisiológico normal de(la respiración sepuedan obtener los resultados extraordinarios que se atribuyen a Pranayama.

La naturaleza de Pranayama está indicada por las dos palabras en que se descompone, Prana y Ayama. Esta última significa restricción. Se trata, pues, de la regulación de Prana. Pero ¿qué es Prana? No es la respiración, sino la fuerza vital que mantiene las actividades del cuerpo. Esta fuerza vital no es algo vano y misterioso que existe dentro del cuerpo y mantiene su equilibrio y lo protege de enfermedades y muerte. Prana es una especie de energía compuesta, altamente especializada, con una base material, y es enteramente diferente de otras energías que operan en el cuerpo. El vehículo de Prana no es el cuerpo físico denso, que conocen los fisiólogos, sino el Doble-Etérico que interpenetra el cuerpo físico denso y opera en conjunción con él. En este vehículo sutil, que es prácticamente una contraparte del cuerpo físico denso, circulan corrientes de Prana que fluyen por canales bien demarcados a todo órgano y parte del cuerpo, vitalizándolos de diferentes modos. Pues, aunque Prana es una fuerza vi-talizadora general, también tiene funciones específicas que cumplir en diferentes órganos y partes del cuerpo, funciones a las que se les dan nombres diferentes bien conocidos. Lo que se busca controlar por medio de Pranayama es este Prana, y no la respiración que es apenas una de las muchas manifestaciones de su actuación en el cuerpo físico.

Pero, aunque Prana es diferente de la respiración (como la

corriente eléctrica es diferente del movimiento de un abanico eléctrico), existe una conexión íntima entre las dos, la cual nos permite operar las corrientes de Prana manipulando la respiración. Esta conexión entre respiración y Prana es lo que ha dado lugar a confundirlas. Es bueno que el estudiante note claramente esta distinción.

Los métodos para controlar y manipular Prana regulando la respiración, son un secreto bien guardado que solamente puede obtenerse de un instructor competente. Los que emprenden estas prácticas después de leer apenas algunos libros, arruinarán, seguramente, su salud y hasta correrán el riesgo de enloquecer o morir. Así, pues, nadie debe jugar con Pranayama para divertirse o para adquirir poderes personales, o ni siquiera para acelerar su progreso espiritual. Estas fuerzas son muy reales aunque la Ciencia moderna las desconoce todavía, y muchos son los que han arruinado sus vidas apresurándose a hacer prácticas aconsejadas en literatura Yóguica espuria o por personas sin madurez. La práctica de Pranayama puede emprenderse a salvo y con provecho, solamente como una parte de la disciplina Yóguica total y luego de prepararse adecuadamente por la práctica de las partes anteriores del sistema de la Raja-Yoga, tales como Yama-Niyama, Asana, etc., y bajo la supervisión de un instructor competente.

Pero no se hace uno daño alguno con tratar de comprender él proceso racional de Pranayama y el límite hasta donde puede llegarse a salvo en la manipulación de la respiración para promover la salud física y mental, con tal de que se abstenga, estrictamente, de prácticas mal aconsejadas. El conocimiento esencial a este respecto puede resumirse como sigue:

(1) La respiración profunda no tiene nada que ver con Pranayama y puede practicarse como un ejercicio para promover la salud dentro de límites razonables. Sus benéficos efectos provienen de que aumenta la provisión de oxígeno y la afluencia de Prana en el cuerpo. Como no afecta las corrientes Pránicas en el cuerpo, la práctica de la respiración profunda no presenta riesgos.

(2) El respirar alternativamente por las dos ventanillas afecta, hasta cierto punto, las corrientes Pránicas y tiende a remover la congestión de los canales por los que Prana circula normalmente. Existe una estrecha relación entre la respiración y el flujo de las corrientes Pránicas en el Doble-Etérico. Cuando respiramos alternativamente por las dos ventanas, se altera de cierta manera ese flujo normal. El efecto puede compararse con lo que sucede con el fluir del agua en una tubería, cuando el agua está fluyendo sin presión en una dirección, puede depositarse arena y otras cosas en el fondo de la tubería sin que el flujo del agua las perturbe mayormente. Pero si tratamos de forzar el agua en direcciones opuestas alternativamente, de inmediato se agita el

sedimento y, si este proceso se continúa por tiempo suficiente, la tubería llega a quedar limpia. De este modo es como el respirar alternativamente por las dos ventanas se puede suponer que limpia los canales Pránicos o 'purifica los Nadis'. Ahora bien, esta purificación de los Nadis es un ejercicio preparatorio, y todos los que intentan practicar Pranayama tienen que someterse a un largo curso que se extiende por meses o años. Es similar al ejercicio preliminar sugerido por Patanjali en 1-34, y produce la misma condición en el sistema nervioso, o sea tranquilidad o ausencia de irritación. Este ejercicio no envuelve ningún riesgo y pueden adoptarlo con cautela los que viven una vida bien regulada y limpia y no se entregan a excesos de ninguna clase. Pero, puesto que las corrientes Pránicas se afectan en este proceso, se requiere cautela y moderación, y es aconsejable la vigilancia de un experto.

(3) El verdadero Pranayama comienza cuando el aliento se detiene por algún tiempo entre la inhalación y la exhalación. Mientras se respira alternadamente por las dos ventanas, la respiración puede detenerse por algún tiempo que se aumentará gradualmente con cautela. La retención del aliento, llamada técnicamente Kumbhaka, afecta el flujo de las corrientes Pránicas de una manera muy marcada y fundamental y le permite al aspirante desarrollar cierto control sobre

estas corrientes para dirigirlas como lo desee.

(4) Pranayama ha de practicarse por un largo tiempo con Puraka (inhalación) y Rechaka (exhalación). El período de Kumbhaka (retención) se irá aumentando lentamente sobre largos períodos de tiempo. A este Kumbhaka, que va acompañado de Puraka y Rechaka, se lo llama Sahita-Kumbhaka. Después de una práctica muy prolongada es posible prescindir de Puraka y Rechaka y practicar Kumbhaka solo. Este Pranayama, llamado Kevala-Kumbhaka, da un control completo sobre Prana y le permite al Yogui ejecutar toda clase de proezas físicas y también despertar y dirigir a Kundalini hacia diferentes centros del cuerpo. Esta ciencia es un secreto estrictamente guardado y solamente puedeaprenderla un discípulo propiamente calificado de un Instructor propiamente calificado.

El punto importante que mantener en mente es este: Kumbhaka no es solamente el elemento esencial del verdadero Pranayama, sino que también es una fuente de peligros en la práctica de Pranayama. En el momento en que uno empieza a retener el aliento, especialmente adentro, de cualquier manera anormal, empieza el peligro y no se puede saber nunca adonde puede conducirlo a menos que esté presente un instructor práctico y competente que corrija y dirija el flujo de estas fuerzas como sea necesario. Si se llenan todas las condiciones requeridas y si se practica Kumbhaka bajo la guía de un instructor competente, se abren las puertas a experiencias y poderes inesperados. Pero si se emprende esta práctica sin la preparación y la guía necesarias, es seguro que llevará al desastre y puede que a la muerte, como les ha sucedido a muchas personas apresuradas y necias.

La frase 'logrado esto' con que comienza este sutra, debe tenerse en cuenta. Como este sutra viene después de los tres que tratan de Asana, esto significa, obviamente, que la práctica de Pranayama con retención no puede emprenderse mientras no se haya dominado bien por lo menos una de las Asanas. La práctica de Asana prepara el cuerpo definidamente, aunque despacio, para la de Pranayama. Es

experiencia común entre estudiantes prácticos de Yoga que el cuerpo empieza naturalmente a asumir más y más la condición necesaria para la práctica de Pranayama, a medida que se obtiene perfección en la práctica de Asana. La respiración comienza a hacerse lenta y rítmica, e incluso Kumbhaka se presenta por cortos períodos de modo natural.

Pero, ciertamente, no sólo es necesario dominar Asana sino también adquirir cierto dominio de la práctica de Yama-Niyama antes de empezar la de Pranayama. La práctica avanzada de Pranayama despierta Kundalini tarde o temprano, y esto solamente puede hacerse a salvo después de que se ha dominado y eliminado completamente el deseo de complacencia sexual. Por lo tanto, si el aspirante no ha practicado Brahmacarya y los otros elementos de Yama-Niyama por un largo tiempo, y no ha adquirido dominio consciente y verdadero sobre sus deseos y propensiones, sería desastroso que practicara Pranayama

Debe entenderse claramente que estas cosas no están indicadas para personas que llevan la vida ordinaria del mundo con todos sus deseos y complacencias y que, neciamente, quieren la paz y felicidad de la vida interna como un anexo a sus variadísimos goces del mundo externo. La puerta de los goces y comodidades de la vida inferior ha de estar cerrada por completo y para siempre, anfes de que uno pueda esperar algún progreso real en la senda de la Yoga.

Los diferentes elementos de la Astanga-Yoga no son meramente ocho partes esenciales, aunque independientes, que pueden practicarse separadamente. Deben tomarse como etapas progresivas, cada una de las cuales prepara para la que le sigue y requiere un grado suficiente de perfección en las precedentes. El modo integral como Patanjali trata la Astanga-Yoga y las experiencias de muchos aspirantes, apoyan esto que acaba de decirse.

Es conveniente notar la diferencia en las palabras empleadas en 1-34 y en 11-49 en relación con la respiración. En 1-34 se usan las

palabras 'expiración y retención', mientras que en 11-49 son 'regulación de la inspiración y expiración'. No es un descuido de expresión. No hay una sola palabra en los Yoga-Sutras desprovista de significación o que sea innecesaria, aunque no podamos verlo así claramente. La intención evidente de Patanjali es la de indicar que la práctica de Pranayama que viene después de Yama-Niyama y Asana y que prepara la mente para las etapas posteriores de Dharana, Dhyana y Samadhi, es esencialmente la práctica de Kumbhaka, la cual debe ser precedida por un curso extenso de Pranayama en el que la inhalación y la exhalación también desempeñan un papel.

50. Es externa, interna o suprimida; se regula por lugar, tiempo y número, y se vuelve prolongada y sutil.

Este sutra trata los diversos factores que intervienen en la práctica de Pranayama. El primer factor es la posición en que se retiene el aliento. Puede haber tres modos de efectuar Kumbhaka, de los cuales-dependen las tres clases de Pranayama. La retención de la respiración puede ser externa» es decir, después de la expiración, o puede sei interna, después de la inspiración, o puede ser suprimida en cualquier momento. La posición o modo en que se retiene o se detiene el aliento determina la clase de Pranayama.

El segundo factor es el lugar donde se efectúa Pranayama. Obviamente, el lugar ha de tenerse en cuenta para determinar el período de tiempo, el alimento que ha de tomarse y otras cosas. Uno que esté practicando Pranayama en un sitio tropical tendrá que adoptar un régimen diferente al de otro que lo practica en los Hima-layas. El factor tiempo no significa, en este caso, solamente la relativa duración de Puraka, Rechaka y Kumbhaka, sino también la época del año en que se practica. La dieta y otras cosas tienen que cambiar según la estación. El 'número' se refiere, obviamente, a la cantidad de rondas en cada sesión y al número de sesiones en el día. El aspirante empieza,

por lo general, con un corto número de rondas o ciclos en cada sesión y, gradualmente, aumenta con cautela el número, conforme a las indicaciones de su instructor.

Después de indicar los factores de la regulación de la práctica de Pranayama, Patanjali da dos palabras que indican el carácter del objetivo hacia el cual debe dirigir sus esfuerzos el aspirante. En primer lugar, el período de Pranayama ha de prolongarse muy gradualmente y con cautela. El tipo de Pranayama a que se refiere el sutra siguiente no se puede practicar mientas el aspirante no haya adquirido la capacidad de practicar Kumbhaka por períodos de tiempo suficientemente prolongados.

Pero no solamente tiene que prolongar el período de Kumbhaka, sino también transferir gradualmente el proceso del plano externo al plano sutil interno e invisible. Esto significa que del mero control y manipulación del proceso visible de respirar, se pasa a un proceso de controlar y manipulai las corrientes Pránicas que circulan en el Doble-Etérico. Esta transferencia de actividad del plano externo al interno no puede hacerse sino después de que se haya aprendido a practicar Kumbhaka fácilmente sin ninguna tensión por períodos de tiempo suficientemente largos. Pero ha de hacerse si se quiere practicar Pranayama para su verdadero propósito en la disciplina Yóguica.

51. La cuarta variedad de Pranayama está más allá de la esfera de la interna y la externa.

La cuarta y más elevada variedad de Pranayama trasciende totalmente los movimientos respiratorios. La respiración externa se mantiene suspendida en cualquier etapa externa o interna, y no queda nada que muestre ninguna clase de actividad. Sin embargo, las corrientes Pránicas en el Doble-Etérico, que ahora están bajo el completo control del aspirante, las está manipulando y dirigiendo éste con

la mira de producir los cambios deseados en el vehículo.

Para efectuar operaciones tan delicadas e importantes, el aspirante necesita ser capaz de ver claramente el mecanismo del Doble-Etérico y dirigir las corrientes Pránicas deliberadamente y sin errar. Semejante visión directa que significa una clarividencia de tipo inferior, se desarrolla de modo natural y automático durante el curso de la práctica de Pranayama.

La variedad de Pranayama a que se refiere este sutra, es el verdadero Pranayama para el cual todas las prácticas previas son meramente preparatorias. Patanjali no menciona lo que ocurre durante estas prácticas, ni cómo se usan las corrientes Pránicas para elevar Kundalini, ni cómo Kundalini activa los Chakras en el Sushumna porque todas estas cosas de índole práctica y llenas de peligros debe enseñarlas directamente el Gurú al Chela. Patanjali siempre trata los principios generales y prescinde de instrucciones con respecto a detalles prácticos.

52. Así desaparece lo que oculta la luz.

Este«utra y el siguiente indican dos resultados de la práctica de Pranayama que son de gran importancia para el Yogui. El primero es que desaparece lo que cubre la luz. Muchos comentadores se han descarrilado completamente en la interpretación de este sutra confundiendo la luz a que se refiere con la luz del Alma. Entonces, le atribuyen a la práctica de Pranayama ciertos resultados que sólo aparecen después de que se ha obtenido considerable éxito en las prácticas subsiguientes de Dharana, Dhyana y Samadhi. Esta mala interpretación es mucho m*á*s sorprendente al ver el sutra siguiente. Si Pranayama prepara la mente para la práctica de Dharana, que es el primer paso para el control de la mente, ¿cómo ha de poder retirar lo que cubre la luz del Alma, cosa que es la culminación del control mental?

Es evidente que este sutra no se refiere a la luz oculta del Alma

sino a la luz o luminosidad de los vehículos sutiles que interpenetran a su correspondiente cuerpo físico. En un individuo ordinario, la distribución de Prana en el Doble-Etérico y el desarrollo de los centros psíquicos ocurren de tal manera que él es insensible a estos planos sutiles. Cuando por la práctica de Pranayama se han efectuado los cambios necesarios en la distribución de Prana y se han activado los centros psíquicos, el mecanismo de los cuerpos sutiles entra en un contacto más íntimo con el cerebro físico y, entonces, es posible darse cuenta de los vehículos sutiles y de su luminosidad.

Este 'contacto' con los vehículos sutiles le confiere al aspirante la ventaja adicional de que se vuelven muy precisas y casi tangibles las imágenes mentales con que tiene que trabajar en Dharana y Dhyana. Las imágenes borrosas y nebulosas que la persona corriente forma en su cerebro, son reemplazadas por imágenes precisas y claras en los vehículos sutiles. Estas imágenes se controlan y se manipulan, entonces, con facilidad mucho mayor.

53. Y la mente se hace apta para la Concentración.

El segundo resultado de la práctica de Pranayama es que prepara la mente para practicar Dharana, Dhyana y Samadhi. La capacidad de formar imágenes mentales vividas y precisas, y verlas con claridad, es necesaria para practicar eficazmente Dharana. Mientras nuestras imágenes mentales sean borrosas y confusas no es fácil concentrarse en ellas o manipularlas; esto lo saben por experiencia todos los que tratan de meditar. La mente no logra agarrar esas imágenes que tienden a escurrirse fácilmente. Pranayama facilita, en gran medida, la concentración, al remover esta dificultad. Por eso es que Pa-tanjali ha hecho de Pranayama una parte integral de su técnica Yóguica.

54. Es como desconectar los sentidos de sus respectivos objetos para que funcionen de acuerdo con la mente.

Pratyahara o abstracción sigue después de Pranayama en la Astanga-Yoga. Hay mucha imprecisión en la mente del. estudiante corriente acerca de lo que significa esta práctica Yóguica. Patanjali le dedica a este tema dos sutras. Con el fin de comprender lo que realmente significa Pratyahara, recordemos el proceso de la percepción mental de objetos en el mundo externo. Percibimos un objeto cuando los diferentes tipos de vibraciones que emanan de él tocan nuestros órganos sensorios y la mente se junta con los órganos así activados. Ciertamente, hay muchas etapas, desde el punto de vista fisiológico y psicológico, entre la recepción de las vibraciones por los sentidos y la percepción por la mente. Pero, en gracia de la sencillez, limitémonos a representar el mecanismo de la percepción sensorial así:

Elementos	Organos	Sensaciones
O bhutas	Indrillas:	O Tanmatras
Tierra	Nariz	Olfato
Agua	Lengua	Gusto
Luz	Ojos	Vista
Aire	Piel	Tacto
Eter	Oídos	Oído

Ahora bien, es cuestión de experiencia común que aunque algunas vibraciones estén golpeando el órgano sensorio correspondiente si la la mente no está conectada con ese órgano tales vibraciones pasan inadvertidas. El reloj de nuestra sala está en constante tic-tac, pero raramente lo oímos. Las vibraciones sónicas están golpeando el oído en todo momento, pero la mente consciente no está conectada continuamente con este órgano en lo que respecta a esas vibraciones.

Cuando viajamos por una carretera, las vibraciones de centenares de objetos van golpeando nuestros ojos, pero no notamos sino unas pocas, las demás no entran en nuestra conciencia por falta de contacto entre nuestra mente y esas vibraciones. Innumerables vibraciones de objetos de toda clase están golpeando constantemente sobre nuestros órganos sensorios, pero la mayoría pasan inadvertidas. Sólo unas pocas logran atraer nuestra atención y éstas, en conjunto, forman el contenido de nuestra percepción del mundo externo.

Un hecho muy interesante en este proceso de percepción sensorial es el de que aunque nuestra mente está pasando por alto automáticamente la gran mayoría de las vibraciones que bombardean nuestros órganos sensorios, no puede pasar por alto a todas voluntariamente cuando quiera. Unas pocas vibraciones logran siempre captar la atención de la mente y ésta, por lo general, es incapaz de atajar la entrada de esos intrusos indeseados. Cuanto más trata de atajarlos, más insistentes se hacen. Cualquiera que experimente un poco en esta dirección puede comprobar este hecho.

Pero para la práctica de la Raja-Yoga hay que 'cerrarse' completamente al mundo externo cuando sea necesario, a fin de que uno no tenga que luchar sino contra su propia mente. Veamos esto con un poco más de detalle. Si examinamos el contenido de nuestra mente en cualquier momento en que no estemos haciendo ningún esfuerzo mental en particular, encontraremos que las imágenes mentales.que están presentes pueden clasificarse en tres categorías, así:

(1) Impresiones siempre cambiantes que el mundo externo produce por medio de las vibraciones que afectan los órganos sensorios.

(2) Recuerdos de experiencias anteriores que flotan en la mente.

(3) Imágenes mentales por anticipaciones del futuro.

Las de la primera categoría son el resultado directo de contactos con el mundo externo. Las otras dos son totalmente mentales pues no dependen de ninguna realidad objetiva fuera de la mente.

El propósito de Pratyahara es eliminar completamente las delprimer grupo, dejando solamente las de los otros dos grupos para dominarlas por medio de Dharana y Dhyana. Por medio de Pratyahara se interpone una persiana entre los órganos sensorios y la mente, y ésta queda completamente aislada del mundo exterior. Con esta aclaración debe ser fácil comprender lo que significa este sutra algo enigmático. Nos ayudará a apreciar la manera en que se ha expresado la idea al recordar que conforme a la psicología Yóguica los sentidos son, en realidad, una parte de la mente inferior. Son como avanzadas de la mente en el mundo externo y han de seguir los dictados de la mente. Cuando la mente quiere ponerse en contacto con el mundo externo, los órganos tienen que empezar a funcionar. Cuando decide retirarse, los órganos deben poder retirarse junto con ella, interrumpiendo así toda conexión con el mundo externo.

La relación entre la mente y los sentidos se ha comparado muy bien con la que existe entre la abeja reina y las demás en una colmena. Las abejas siguen en grupo a la reina cuando ella vuela de un'sitio a otro, y no funcionan independientemente de su reina.

¿Es posible esta completa desconexión con el mundo externo, en la manera indicada? No sólo es posible sino absolutamente necesaria al que quiera hollar la etapas superiores del sendero Yoga. Pero, para poder triunfar hay que adoptar la vida Yóguica en su totalidad. Todos los diferentes pasos y partes que integran la disciplina Yóguica están enlazados entre sí. El triunfo en cualquier problema depende, en gran medida, del grado en que se han dominado otros problemas relacionados, especialmente los precedentes. Si Yama-Niyama no se ha practicado suficientemente y no se han eliminado todas las perturbaciones emocionales, si Asana y Pranayama no se han dominado bien y el cuerpo no se ha sometido a completo control, entonces, seguramente, la práctica de Pratyahara ha de terminar en un fracaso. Pero si la totalidad de la vida del aspirante se ajusta al ideal Yóguico y todas sus energías están dedicadas a alcanzar su meta final, entonces el triunfo ha de venir, tarde o temprano.

También debe mencionarse aquí que aunque parece que Pratyahara sea un control de los sentidos por la mente, la técnica esencial es retraer la mente en sí misma. Es una especie de abstracción tan completa que los órganos sensorios dejan de funcionar. Cualquier escolar que esté intensamente interesado en la lectura de una novela se desconecta por completo del mundo externo. Cualquier inventor como Edison que esté absorto en un problema puede olvidarse por completo del mundo externo. Pero en todos los casos de este tipo, aunque se alcanza un alto grado de abstracción, ésta es involuntaria y la mente sigue concentrada en alguna cosa del mundo externo. En Pratyahara la abstracción es voluntaria y la mente no está atraída por ningún objeto del mundo externo. Su campo de actividad está íntegramente dentro de ella misma, y al mundo externo lo mantiene fuera por pura fuerza de voluntad, como en Raja- Yoga, o dentro por el supremo poder de atracción de un objeto amado, como en Bhakti-Yoga.

55. Entonces se logra el máximo dominio sobre los sentidos.

Como hemos visto en el sutra anterior, la práctica perfecta de Pratyahara confiere completo control sobre los órganos sensorios, en el sentido de que ya no seguimos siendo esclavos de ellos sino somos sus dueños, y sabemos apagarlos y encenderlos como apagamos y encendemos una bombilla eléctrica en nuestra habitación. Es fácil imaginar lo que significaría para un hombre corriente semejante poder; en cuanto a un Yogui, este poder le es imprescindible.

Es interesante notar cómo las primeras cinco partes o Angas de la Yoga van eliminando, una tras otra, las diferentes fuentes de perturbación mental y preparan la mente para la lucha final con sus propias 'modificaciones'. Las primeras perturbaciones que hay que eliminar por medio de Yama-Niyama son las emocionales, que se deben a defectos morales en nuestro carácter. Luego hay que eliminar por medio de Asana las perturbaciones que provienen del cuerpo físico. Después

vienen las perturbaciones causadas por el flujo irregular o insuficiente de las fuerzas vitales én la envoltura Pránica o Doble-Etérico, que se eliminan por medio de la práctica de Pranayama. Por último, hay que remover la mayor fuente de perturbaciones que vienen a través de los órganos sensorios, y esto se logra por medio de Pratyahara.

De esta manera, queda cumplida la Bahiranga-Yoga o Yoga externa, y el aspirante queda capacitado para emprender las etapas posteriores de Antaranga-Yoga o Yoga interna.

SECCIÓN III
SIDDHIS

PREFACIO

Como se indicó en la Sección II, las primeras cinco Angas de la Yoga eliminan, paso por paso, las causas externas de distracción mental. Yama y Niyama eliminan las producidas por emociones y deseos descontrolados. Asana y Pranayama eliminan las que proceden del cuerpo físico. Pratyahara desconecta los órganos sensorios y así apaga las impresiones que el mundo externo produce sobre la mente. De este modo, la mente queda completamente aislada del mundo externo y el aspirante puede trabajar con ella sin ninguna interferencia exterior. Únicamente en estas condiciones es posible practicar con buen éxito Samyama.

Aunque esas ochos Angas o partes de la Yoga pueden, en cierta medida, practicarse independientemente las unas de las; otras, sin embargo existe una relación de secuencia entre ellas, y la práctica eficaz de cualquiera de esas partes requiere haber dominado, por lo menos parcialmente, las partes anteriores.

La causa principal de que muchos aspirantes luchen con su mente año tras año y al fin abandonen el esfuerzo como una tarea sin esperanzas, es la falta de una preparación sistemática, sin la cual hasta la práctica elemental de la Concentración es muy difícil, por no decir nada de las etapas posteriores de Contemplación y Samadhi.

En teoría, es posible empezar de una vez con la mente y lograr cierto éxito en la práctica de la meditación. Pero no se puede llegar muy lejos de esa manera y el progreso quedará detenido tarde o temprano. Solamente cuando el estudiante se ha preparado con las cinco partes primeras podrá proseguir firmemente hasta el final. En los raros casos en que algunos han logrado cierto éxito en la meditación sin haberse preparado, es porque ya habían desarrollado los requisitos necesarios, aunque en esta vida no habían pasado por todas esas prácticas. Lo que capacita al estudiante para practicar Concentración, Contemplación y Samadhi, es la posesión de los requisitos que son el

resultado acumulativo de varias vidas de esfuerzos en esta dirección. No se necesita que el paso por todas las prácticas sea ert una sola vida. Algunas personas nacen con un alto grado de Desapego, por ejemplo, y muestran desde su niñez una notoria capacidad para controlar sus vehículos. Esas personas no tienen que volver a pasar por la disciplina larga y tediosa que es esencial para el hombre corriente.

En todo caso, Patanjali ha indicado sin ambigüedad la necesidad de pasar por las primeras cinco Angas de la Yoga antes de acometer la práctica de la Concentración, como vimos por ejemplo en II-53.

1. Concentración es confinar la mente dentro de un área mental limitada.

Hay mucha diferencia entre lo que generalmente se entiende por concentración y lo que por ella se entiende en psicología Yóguica. Sin entrar en detalles, puede decirse que la diferencia fundamental es que, según la psicología moderna, no se puede mantener fija la mente en un objeto por un tiempo considerable, sino que se mantendrá en movimiento aunque se alcance el grado más alto de concentración. Según esa psicología, concentración es el movimiento controlado de la mente dentro de una esfera limitada.

Pero según la psicología Yóguica, aunque la concentración empieza con el movimiento controlado de la mente, puede alcanzar un estado en el que cesa todo movimiento o cambio. En este estado final, la mente se unifica con la naturaleza esencial del objeto sobre el cual se ha concentrado y no puede apartarse de él. La psicología Yóguica reconoce la utilidad del tipo ordinario de concentración, pero sostiene que hay en él dos limitaciones. La primera es que la mente no realiza jamás la naturaleza esencial del objeto, por mucho que penetre, apenas toca los aspectos superficiales y nunca llega hasta el corazón mismo. La segunda limitación es que la conciencia permanece siempre confinada dentro de la cárcel del intelecto; no se la puede liberar de sus limitaciones para que funcione en los niveles más hondos de los vehículos sutiles. Para que la mente pueda saltar de un plano a otro hay que colocarla primero en un estado de inmovilidad completa, aunque esté 'brillando' con el objeto que se sostiene en el campo de la conciencia.

En la etapa de concentración a que se refiere este sutra, la mente está confinada dentro de una esfera definida por el objeto sobre el cual está concentrada. Está 'internada' en un territorio mental limitado y hay que hacerla regresar al él cada vez que se escape. La razón de permitirle cierta libertad de movimiento se verá al recordar que todo objeto tiene muchos aspectos y la mente puede considerar esos aspectos

uno por uno, de suerte que está moviéndose y sin embargo está fija. Puede suceder que el objeto implique un proceso de razonamiento consistente en muchos pasos conectados lógicamente entre sí para formar un conjunto integrado y, en este caso, también puede haber movimiento sin salirse, en realidad, del objeto de concentración. La concentración puede considerarse interrumpida solamente cuando la mente pierde el contacto con el objeto y entra en ella otro objeto distinto.

El trabajo principal en la concentración consiste, pues, en mantener la mente ocupada de modo continuo en la consideración del objeto escogido y retrotraerla al mismo tan pronto como la conexión se rompa. El estudiante debe proponerse reducir, progresivamente, la frecuencia de tales interrupciones hasta eliminarlas completamente, pero no sólo eso sino enfocar por completo la mente en el objeto. Impresiones vagas y borrosas deben reemplazarse por imágenes mentales precisas, aumentando el grado de atención y el poder de observación. Es tan importante vigilar el estado de la mente durante la concentración, como la frecuencia de las interrupciones.

2. Contemplación es el flujo ininterrumpido de la mente hacia el contenido de la conciencia.

Cuando se logra mantener la mente concentrada todo el tiempo que se quiera, se entra en la etapa de Contemplación. La diferencia esencial entre Concentración y Contemplación está en la aparición ocasional de distracciones en la mente. Examinemos el significado de algunas palabras sánscritas usadas en este sutra para definir la Contemplación.

Tenemos primero la palabra Pratyaya que se encuentra frecuentemente en estos sutras. Cubre una amplia gama de nociones tales como concepto, idea, causa, etc. Pero en Yoga se usa, generalmente,

para indicar el contenido total de la mente en un momento particular. Como la mente puede contener simultáneamente una gran variedad de objetos, se usa esta palabra técnica, Pratyaya, para indicar todos esos objetos, cualquiera que sea su naturaleza, que forman el contenido total de la mente.

De acuerdo con lo que dijimos acerca de la Concentración se verá que este 'contenido', con el que la mente permanece en contacto ininterrumpido durante la Contemplación, es fijo y a la vez variable. Fijo, en el sentido de que el área dentro de lá cual la mente se mueve está definida y no cambia. Variable, porque dentro de esa área limitada hay movimiento. Unos pocos ejemplos ilustrarán este punto.

Cuando un científico enfoca su microscopio sobre una gota de agua sucia, el campo de su visión queda definido y limitado dentro de un círculo, fuera del cual no puede ver nada. Pero dentro de ese círculo iluminado hay movimientos constantes de toda clase. Tomemos el caso de un río que fluye dentro de sus orillas: hay constante movimiento del agua y, sin embargo, este movimiento está confinado dentro de las riberas del río. Al observar un río desde un avión vemos una cosa que está fija y al mismo tiempo se mueve. Estos ejemplos nos ayudan a entender la naturaleza dual del Contenido en la Contemplación y la posibilidad de mantener la mente en movimiento dentro de los límites definidos por el objeto escogido. Ese es el territorio mental dentro del cual la mente tiene que permanecer unida con el contenido.

Durante la conciencia vigílica, la mente de cualquier persona permanece unida con su Contenido; pero éste está cambiando en todo momento y también el área mental está cambiando porque la mente revolotea de un tema a otro. El sutra indica que ahora el flujo debe ser ininterrumpido y no deben permitirse las distracciones que se presentan en la Concentración. Ahora debe haber continuidad en el Contenido. Esta continuidad puede compararse con la de la corriente de las aguas de un río o la del aceite que se pasa de un tanque a otro.

¿Por qué es necesario este flujo ininterrumpido antes de poder practicar Samadhi? Porque cada interrupción en la continuidad significa una 'distracción' o sea falta de concentración adecuada y de dominio sobre la mente. Si la mente se distrae del objeto escogido es porque otro objeto ha ocupado su lugar, luego no ha habido continuidad en el flujo de la mente. Sólo por la Inhibición (1-2) puede interrumpirse la continuidad sin que otro objeto ocupe la mente.

Ahora bien, cuando una distracción rompe la continuidad, parece que no se ha hecho mucho daño porque la mente puede volver a tomar el hilo inmediatamente y seguir en su trabajo de sondear dentro del tema. Pero, en realidad, esas distracciones no son tan inocuas como parecen. Muestran que no hay suficiente dominio sobre la mente y que falta la correspondiente profundidad de concentración.

Guando se practica la Contemplación se observa que a medida que crece la profundidad de la abstracción y que se hace más eficaz el dominio sobre la mente, se acorta la frecuencia con que ocurren las distracciones. De suerte que la continuidad puede considerarse como un manómetro que mide el control sobre la mente y la intensidad de la concentración. El logro de la Contemplación perfecta muestra que la mente está alistándose para la etapa final y la práctica real de la Yoga. Mientras esta condición no se llene, no se puede empezar la práctica de Samadhi y los secretos de la Yoga seguirán ocultos para eJ aspirante.

3. Samadhi es la contemplación en que no hay conciencia de la mente misma sino del objeto escogido.

Llegamos a la etapa final de la concentración mental. Señala la culminación de los preparativos para capacitar la mente a bucear en el océano de realidades que se oculta bajo el mundo fenomenal. En la Sección I se trató ampliamente el tema de Samadhi y se consideraron

sus aspectos generales y más hondos. Aquí lo trataremos en su relación con la Concentración y la Contemplación. Se aconseja al estudiante estudiar cuidadosamente sus diversos aspectos varias veces para que pueda captar su naturaleza esencial y su técnica. El tiempo y energía que dedique a esto le será muy provechoso porque adquirirá una comprensión de la técnica de Samadhi tan esencial en la Yoga que abre los portales del mundo de la Realidad.

Cuando se ha dominado bien la Contemplación y la mente puede retener el objeto de meditación sin distracciones, es posible conocer el objeto mucho más íntimamente que por el pensamiento ordinario. Pero aun así, no se obtiene un conocimiento directo de la esencia misma del objeto: la realidad oculta dentro del objeto parece huir del estudiante. Es como cuando un general llega a los portales mismos de la fortaleza que quiere conquistar, pero los encuentra cerrados y no puede invadirla. ¿Qué es lo que se interpone entre el estudiante y la realidad de los objetos que quiere conocer? Este sutra nos lo dice: Es su mente la que está impidiéndole realizar la esencia del objeto de meditación.

Todas las distracciones han quedado eliminadas, y la conciencia está plenamente enfocada sobre el objeto. Pero la mente se interpone entre la realidad oculta en el objeto y la conciencia del aspirante. Esta auto-presencia o subjetividad forma un velo que lo mantiene separado del objeto y encubre su realidad.

Para apreciar cómo esta auto-presencia puede convertirse en un impedimento para profundizar más, observemos cómo interfiere el trabajo intelectual de orden elevado. Un gran compositor es capaz de crear sus mejores obras cuando se absorbe completamente en su tarea. Un inventor resuelve sus máximos problemas cuando no está consciente de resolver ningún problema. En semejantes momentos es cuando esas personas reciben sus inspiraciones y entran en contacto con lo que están buscando, con tal de que hayan dominado la técnica y tenga su mente totalmente concentrada en su obra. La desaparición

de la auto-presencia es lo que, de algún modo, les abre la puerta a un nuevo mundo al que normalmente no pueden entrar.

Algo similar es lo que ocurre a un nivel mucho más elevado cuando la Contemplación se torna en Samadhi y se abre el portal que lleva al mundo de realidades. Para indicar esta desaparición de la auto-presencia, Patanjali usa en este sutra una frase que literalmente se traduce así: "Es como si desapareciera la propia forma de la mente". Examinemos cuidadosamente la frase para comprender mejor este sutra.

Toda cosa manifestada tiene dos formas: una externa, que expresa su naturaleza superficial no-esencial y otra interna, que constituye la esencia o substancia de su verdadera naturaleza. La externa se llama en sánscrito Rupa, y la interna Svarupa que quiere decir 'la propia forma'. Cuando la mente está practicando Contemplación, el objeto de meditación es la Rupa; la mente se expresa por medio de esta Rupa. La conciencia residual de su propia actuación o papel en el proceso de Contemplación, es la Svarupa; es, esencialmente, la naturaleza subjetiva de la mente. Esta conciencia residual va debilitándose a medida que de la Concentración se pasa a la Contemplación y la mente se concentra más. Pero persiste, aunque en forma débil, durante todas las etapas de Contemplación. Solamente cuando desaparece por completo se pasa de la Contemplación a Samadhi.

Para indicar que no queda nada de esa conciencia, Patanjali usa aquí la palabra sunyam que significa 'cero' porque es cuestión de reducir la conciencia residual hasta el punto en que desaparece. Pero para que el estudiante no vaya a imaginarse que la forma interna desaparece al entrar en Samadhi, Patanjali agrega la palabra iva que significa 'es como si'. Tenemos, pues, que la forma interna sólo 'parece desaparecer' pero no desaparece en realidad, porque cuando Samadhi llega a su fin esa forma vuelve a manifestarse.

La cuestión de cómo es posible conocer la naturaleza más íntima o forma interna de un objeto fusionando la mente con él, es muy

interesante y ha sido tratada ampliamente en el sutra 1-41. Basta indicar aquí que la aparente desaparición de la forma interna de la mente misma, significa realmente disolver la relación sujeto-objeto y fusionar los dos en la conciencia. Con la desaparición de la conciencia de la mente misma, entra en juego una facultad superior al intelecto y, entonces, tiene lugar la percepción de la realidad oculta en el objeto por medio de esa facultad que percibe por unificación con el objeto. El conocedor, lo conocido y el conocimiento se fusionan en un solo estado.

¿Qué queda en la mente cuando ha desaparecido la conciencia de sí misma? No puede quedar sino el objeto sobre el cual se medita, pues todas las distracciones han sido eliminadas antes de que el estado de Contemplación quedara firmemente establecido. Así lo indica la frase 'no hay conciencia sino del objeto escogido' usada en este sutra, la cual acentúa el hecho de que Samadhi no es otra cosa que una fase avanzada de la Contemplación y no una nueva técnica. La única diferencia entre las dos es que no queda conciencia de la mente misma, y ésto es lo que permite que el objeto brille con una nueva luz.

La diferencia entre las tres fases del proceso que culmina en Samadhi puede explicarse gráficamente como sigue: Representemos con la letra A el objeto escogido para meditación, y con las letras B, C, D, E, etc., algunas distracciones que ocurren. Entonces el Contenido de la mente, a intervalos regulares, podemos representarlo por varias series horizontales de estas letras. Los paréntesisIndican los casos en que hay 'conciencia de la mente misma'

PENSAMIENTO ORDINARIO:

(Obsérvese que hay siempre conciencia de la mente misma).

1. (A) (B) (C) (D) (E) (F) (G) (H)

CONCENTRACIÓN:

(Obsérvese que la frecuencia de las distracciones va disminuyendo, pero que todavía hay auto-conciencia mental).

2. (A) (A) (B) (A) (A) (C) (A) (A)

3. (A) (A) (A) (A) (B) (A) (A) (A)

CONTEMPLACIÓN:

(Obsérvese que no hay distracciones y que la conciencia de la mente misma va desapareciendo).

4. (A) (A) (A) (A) A (A) A (A)

5. (A) A A A (A) A A (A)

6. A A A A A (A) A A

7. A A A A A A A (A)

SAMADHI:

(Obsérvese que ya no hay distracciones ni conciencia de la mente misma sino del objeto escogido).

8. AAAAA AAA

9. AAAAA AAA

En Samadhí pueden ocurrir cambios, pero serán cambios relacionados con el objeto mismo y no afectarán las dos condiciones peculiares de Samadhí, o sea que no hay conciencia de la mente misma sino únicamente del objeto escogido. Esos cambios ulteriores se discutieron en la Sección I, Sutras 42-49.

Se verá que las transformaciones que ocurren en Concentración, Contemplación y Samadhí son fenómenos puramente mentales y están relacionados con la conciencia. La mente ya ha sido 'desconectada' del cuerpo, y cualquier cosa que ocurra en el campo de la mente no puede juzgarse por la condición del cuerpo. Las funciones fisiológicas continúan perfectamente, pero no hay respuesta del cuerpo ni al mundo externo ni al interno.

El hecho de que el cuerpo físico no responda más a estímulos externos en el estado de Samadhí, hace que muchas personas tomen equivocadamente el trance hipnótico por Samadhí; pero el mero trance hipnótico no es prueba de Samadhí. El cuerpo físico no responde cuando está dormido, anestesiado o drogado. ¿Tampoco responde cuando un psíquico retira los vehículos sutiles de su cuerpo físico y la conciencia empieza a funcionar en el mundo emocional. En todos los casos de este tipo, el cuerpo está inerte pero la mente está funcionando parcial o totalmente en el vehículo emocional. Continúa bajo el dominio completo de las 'distracciones' como antes.

El proceso mental que conduce a Samadhi tiene lugar en el cuerpo mental inferior y requiere aquietar los vehículos inferiores. Por lo tanto, el hecho de que una persona esté o no en Samadhi se determina solamente por el estado de su mente y en ningún caso por la inercia de su cuerpo físico.

Se hace necesario llamar la atención hacia estos hechos obvios porque los que no están bien enterados de la filosofía Yóguica y juguetean con el psiquismo inferior suelen confundir la inercia del cuerpo físico con Samadhi, y a una persona que logra permanecer inconsciente por algún tiempo largo la consideran como un gran Yogui. Ese estado de mera inercia es trance y no tiene, en realidad, ninguna conexión con el verdadero Samadhi aunque externamente se le parezca.

La persona que sale de un verdadero Samadhi trae consigo el conocimiento trascendente, la sabiduría y paz y fortaleza de la vida interna. En cambio, la que sale del trance no es más sabia que la que sale

del sueño. A veces un psíquico puede traer a su conciencia física algún recuerdo claro o confuso de algunas de sus experiencias en el plano emocional, pero no hay nada confiable o notable en esas experiencias y, ciertamente, no tienen nada que ver con el conocimiento trascendente que se obtiene en el verdadero Samadhi.

El grado de ignorancia que prevalece en estas cuestiones es a veces pasmoso. Hace algún tiempo se publicó un artículo en un bien conocido periódico hindú acerca de las diferentes etapas de Samadhi. Se presentaba allí una serie de fotografías de un 'yogui* que estaba pasando por diferentes etapas de Samadhi. Las fotografías mostraban una creciente somnolencia en los ojos, pero lo más asombroso era que mostraban que iba saliendo más luz física del cuerpo físico en las etapas más avanzadas. ¡Como si la luz que alborea en la conciencia de un Yogui en Samadhi pudiera ser fotografiada! Pero tal es el poder de la ignorancia para distorsionar y vulgarizar las verdades más elevadas de la vida y para considerar todo en términos de lo físico, que es apenas una parte de la vida tangible y visible.

4. El conjunto de las tres constituye Samyama.

Por lo dicho acerca de Concentración, Contemplación y Sa-madhi, debe verse claro que éstas son, en realidad, fases diferentes de un proceso mental, que cada etapa sucesiva difiere de las precedentes en la profundidad de concentración que se alcanza y en que aisla más el objeto escogido de todas las distracciones. Este proceso continuo se llama Samyama en la terminología Yóguica. El dominio completo de su técnica abre las puertas no solamente a conocimientos de todas clases, sino también a poderes y realizaciones superfísicos que se conocen como Siddhis.

Es necesario tener en cuenta dos factores en relación con Samyama. Primero, que es un proceso continuo y que el paso de una fase a

otra no se distingue por ningún cambio abrupto en la conciencia. Segundo, que el tiempo que toma el llegar a la última fase depende por entero del progreso alcanzado por el practicante. A un principiante le puede tomar horas y días, mientras que un Adepto puede llegar a la etapa final casi instantáneamente y sin esfuerzo. Como Samadhi no implica movimiento alguno en el espacio sino que es como hundirse hacia el centro de la conciencia, el tiempo no es un factor esencial en el proceso. Cualquier demora se debe, enteramente, a falta de maestría en la técnica.

5. Al dominar Samyama, viene la luz de la conciencia superior.

Ya se indicó en 1-17 que Prajna es la 'conciencia superior' que aparece en el estado de Samadhi. Pero como la palabra Samadhi cubre una amplia gama de estados de conciencia, también Prajna representa todos los estados de conciencia en Samadhi a partir de la etapa de Razonamiento hasta llegar a la de Sentido de Individualidad.

Hay dos etapas críticas en el proceso de sutilizar esta Conciencia superior: a una de ellas se refiere 1-47, en la cual la luz de la espiritualidad irradia la conciencia mental. A la otra se refiere-36 en la cual la conciencia del Espíritu empieza a iluminar la conciencia del

Yogui. El papel de la Conciencia Superior termina cuando se alcanza el Discernimiento Supremo o la percepción pura de la Realidad como se indica en IV-29.

6. Samyama se efectúa por etapas.

Este sutra muestra otro hecho importante acerca de Samyama. Aunque este proceso, Concentración-Contemplación-Samadhi es siempre el mismo esencialmente, se complica más o menos según la naturaleza del objeto al cual se aplica. Todos los objetos no son

igualmente 'misteriosos'. El 'misterio' que ocultan, depende de lo profundamente enraizados que estén en la Realidad. Tomemos, por ejemplo, los siguientes objetos: un guijarro, una rosa y un hombre. Todos tienen su forma física y, aunque las partículas que la constituyen van siendo más organizadas al pasar del guijarro al hombre, sin embargo hay mucha diferencia entre ellas en cuanto a su carácter físico. Pero muchísimo mayor es la diferencia en cuanto al misterio que ocultan detrás de su forma física. Aunque las tres están físicamente al mismo nivel, una rosa despierta en el hombre pensamientos y emociones que una piedra no puede despertar jamás. Todavía es mayor el misterio que se esconde tras la forma humana.

¿Qué produce esas diferencias? ¿Por qué la rosa es un objeto más misterioso que el guijarro, y el hombre es infinitamente más misterioso que la rosa? Para comprender estas diferencias hay que tener en cuenta que la forma externa de cualquier objeto, físico o mental, es simplemente la cubierta de una realidad interna y que, lo que vemos mentalmente del objeto, no constituye su totalidad. Es como en un barco: la parte que está sumergida en el agua es mucho mayor que la que se ve. De igual modo, lo que mentalmente vemos de un objeto es apenas una pequeña fracción de lo que está oculto a nuestra visión.

Lo que las investigaciones científicas nos han revelado acerca de estas realidades es muy poco en comparación con la totalidad de lo que está fuera del alcance de tales investigaciones. Esos aspectos ocultos de todos los objetos no pueden investigarse exhaustivamente sino por los métodos Yóguicos, y Samyama es la clave de estos mundos ocultos.

Todos los objetos en el Universo son expresiones de una Realidad Suprema. Pero los diferentes objetos tienen sus raíces en diferentes niveles de combinaciones de Espíritu y Materia a través de las cuales se manifiesta esa Realidad. Para ilustrar esto, imaginemos un diagrama formado por varios círculos concéntricos cuyo centro simboliza la Realidad Suprema y los sucesivos círculos representan

los diferentes planos de existencia en creciente orden de densidad. Imaginemos ahora varios objetos diferentes: A, B, C y D representados por diversos arcos en el círculo más externo, con raíces que se extienden hacia los planos más internos. Las de A hasta el primer plano, las de B hasta el segundo, las de C hasta el tercero y las de D hasta el plano central, el de la Realidad Suprema.

Sirviéndonos de ese mismo diagrama imaginario, relacionémoslo con los tres objetos, piedra, rosa y hombre, mencionados arriba. Podemos ver que la piedra es una aglomeración de materia física sin ningún diseño aparente y que, por lo tanto, sus raíces no pueden estar muy hondas. La rosa es también un conglomerado de materia, pero esta combinación difiere de la del guijarro en dos sentidos: primero, en que está sujeta a crecimiento y decaimiento orgánico y, segundo, en que su forma corresponde a un arquetipo. Reconoceremos, pues, que la rosa tiene raíces más profundas en la realidad que el guijarro. Pasando ahora al hombre no podemos menos que sentir que nos encontramos ante un profundo misterio. Tenemos en él no solamente una estructura material más elaborada, sino un vehículo de fenómenos complicados tales como emociones, pensamientos y otros aspectos de conciencia. No puede haber la menor duda de que las raíces de un ser humano penetran mucho más hondo que las de una rosa. Esas raíces llegan, según la filosofía Yóguica, hasta el mismísimo Centro de la Realidad Suprema. Eso es lo que, en realidad, significa la doctrina de la identidad de naturaleza del Alma Individual con el Alma Suprema.

Si queremos comprender porqué la técnica de Samyama es una ciencia muy complicada que hay que dominar por etapas, tenemos que recordar siempre que existen diferencias enormes en la complejidad interna de los objetos. Algunos objetos no tocan sino la superficie de la Realidad, mientras otros penetran muy hondo en ella. De modo que aunque en todos los casos hay que practicar Samyama para descubrir el misterio subyacente, ese Samyama no puede ser siempre igual. De ahí que sea tan diferente para el principiante y para el Adepto; éste

puede pasar casi instantáneamente a los niveles más profundos sin mucho esfuerzo. Toda la ciencia de las matemáticas se basa en las cuatro operaciones elementales, pero el principiante tiene mucho que recorrer para llegar a ser un matemático experto.

En el lenguaje de los Yoga-Sutras, estas diferentes etapas en que se efectúa Samadhi son las cuatro etapas Samprajnata mencionadas en 1-17 y la etapa de Nirbija mencionada en 1-51. En lenguaje te-osófico significan el funcionamiento de la conciencia por medio de vehículos de creciente sutilidad. Pero la base esencial en ambos casos es la misma, o sea penetrar a diferentes profundidades de conciencia que se expresa a través de diferentes grados de la mente. El estudiante podrá comprender que pasar en Samadhi de un vehículo a otro significa ahondar en niveles y aspectos más profundos de conciencia. La correspondencia entre los vehículos y los niveles de conciencia se mostró ya al tratar el sutra 11-19.

7. Estas tres prácticas son internas en relación con las precedentes.

Las tres partes, Concentración, Contemplación y Samadhi, constituyen la Yoga propiamente dicha, y las cinco partes anteriores pueden considerarse apenas como preparatorias. El proceso global de Samyana tiene lugar en el campo de la mente, sin intervención de ninguna parte del hombre visible. Pero esto no significa que las cinco prácticas preparatorias no sean esenciales. Sin la labor preparatoria de esas cinco prácticas es imposible acometer con buen éxito la tarea más sutil y difícil de las tres últimas. Hay que producir, por lo menos, las condiciones esenciales que son el objetivo de las cinco primeras, aunque no sea por esos mismos medios sino por otros como el de Isvara-Pranidhana, como se indicó en 1-23.

8. Aun el Samadhi 'con semilla' es externo en relación con el 'sin semilla'.

El tema del Samadhi 'sin semilla' se trató ya en el sutra 1-51. Otros puntos diversos a este respecto se discutirán en la Sección IV. Este sutra tiene por objeto acentuar la diferencia entre estos dos Samadlas y hacer ver que el 'sin semilla' es una etapa más avanzada que la otra en el camino hacía la Propia Realización.

El Samadhi 'con semilla' se ocupa del conocimiento y poderes pertenecientes al campo Material. El otro procura trascender ese campo y llevar al estado de Iluminación o Kaivalya. Por lo tanto, el Samadhi 'sin semilla' es interno con relación al primero. El Espíritu tiene que conquistar primero todo el campo Material por medio del Samadhi 'con semilla', para después emprender la práctica del Samadhi 'sin semilla' hasta alcanzar la Propia Realización que lo torne Señor de la Materia y le permita vivir independiente dentro de sus campos.

9. Transformación-por-Supresión' es aquella en que la mente se adapta, progresivamente, al estado de supresión que media momentáneamente entre una impresión 'saliente' y otra 'entrante'.

Luego de exponer las tres etapas de Samyama que conducen a Samadhi, Patanjali encara el tema de los tres tipos fundamentales de Parinamas o 'transformaciones mentales' implicadas en la práctica de la Yoga superior. Estos cuatro sutras (9-12)que tratan de este asunto, son muy importantes porque arrojan luz sobre la índole esencial de los procesos mentales envueltos en la práctica de la Yoga y dilucidan más la técnica de Samadhi.

El punto importante que anotar con respecto a estas tres Parinamas

es que no son estados sino modalidades de transformación, en otras palabras, no representan condiciones estáticas sino dinámicas.

En el proceso progresivo de la Propia Realización por medio de Samadhi, la mente puede pasar de una etapa a otra usando únicamente tres clases de Parinamas que están relacionadas entre sí como una serie. Estas Transformaciones constituyen tres etapas de un proceso compuesto que hay que repetir en cada plano al ir retrayendo la conciencia, paso por paso, hacia el Centro de la Realidad.

Las transformaciones mentales ordinarias tienen lugar conforme a las leyes de la asociación o del razonamiento, o según los estímulos recibidos del mundo externo a través de los órganos sensorios. Las tres Parinamas son de un tipo especial y se usan solamente en la práctica de la Yoga superior, después de que el practicante ha aprendido a entrar a voluntad en el estado de Samadhi.

Este sutra define la Transformación que suprime las modificaciones mentales. Puesto que, según vimos en II-2, Yoga es la supresión de las modificaciones mentales, es fácil ver la importancia de comprender bien este sutra. Tan pronto como se comienza a controlar la mente, la inhibición o supresión entra en juego. Los primeros esfuerzos por controlar la mente, que empiezan en la Concentración, implican inhibición, no tanto en el sentido de suprimir como en el de restringir. Al tratar de practicar la concentración, la voluntad está tratante en todo momento de suprimir las distracciones y substituirlas por el objeto escogido para meditar.

Cualquiera puede ver que en cada uno de estos esfuerzos de reemplazar una distracción con el objeto escogido, debe haber un momento pasajero en que no están presentes ni la distracción ni el objeto, y la mente no tendrá ningún Contenido. Es como cuando se reversa súbitamente la dirección de un objeto en movimiento: debe haber un momento en que el objeto no esté en movimiento sino en reposo.

Como la 'supresión' entra en el problema de controlar la mente

desde el principio mismo, Patanjali pone en primer lugar esta Transformación-por-Supresión; pero debe notarse que la verdadera inhibición completa ocupa el último lugar en el ciclo de Parinamas, después de la Transformación-por-Samadhi y la Transformación-Unidireccional.

Hemos visto que hay en la mente un momento de intermedio cuando una impresión que ocupa el campo de la conciencia es reemplazada por otra impresión. La que ocupa el campo de la concien-cia se llama 'saliente' en este sutra y la que trata de reemplazarla se llama 'entrante'. En medio de esas dos impresiones sucesivas debe haber un momento en que la mente no tiene ninguna impresión, o si la hay está en una condición inmodificada. Pues bien, el propósito de esta Transformación-por-Supresión es producir a voluntad este estado momentáneo y alargarlo gradualmente de modo que la mente pueda mantener ese estado inmodificado por un rato considerable. A este alargamiento por esfuerzos repetidos alude la frase 'se adapta progresivamente' que encontramos en este sutra.

La Transformación-por-Supresión incluye "el proceso total que empieza con el primer esfuerzo por suprimir la 'semilla' y termina cuando queda establecido firmemente el estado de inhibición total. El Yogui debe ser capaz de mantener este estado por un tiempo suficientemente largo que le permita a la conciencia pasar a través de la 'nube' o vacío y emerger en el plano siguiente.

Al pasar del estado en que la 'semilla' de Samadhi se mantiene en el campo de la conciencia, al estado de completa inhibición, hay una lucha entre dos tendencias opuestas: la de la 'semilla' que quiere emerger otra vez en el campo de la conciencia, y la de la mente a permanecer en el estado de Inhibición. Ninguna otra distracción puede surgir y ocupar el campo de la conciencia cuando esa tendencia ha quedado ya eliminada en los dos procesos previos de Parinama-por-Samadhi y Parinama-Uni-direccional. La Transformación-por-Samadhi ha eliminado la tendencia de las distracciones a aparecer en el campo de la conciencia, y la Transformación-Uni-direccional ha establecido la

tendencia a que la misma impresión o 'semilla' persista sin interrupción. Por eso es que cuando el poder de la voluntad se aplica a suprimir la 'semilla', esa misma 'semilla' es la única que puede resurgir. Esto muestra, también, por qué los estados 'por-Samadhi' y 'Uni-direccional' deben alcanzarse antes de que se pueda aplicar la voluntad a producir el estado de inhibición total. Si no se han dominado esas técnicas puede surgir un nuevo Contenido o distracción, como le sucede al hombre corriente cuando trata de practicar esta Inhibición.

El estudiante podrá comprender mejor ahora la razón de la frase 'tras previa práctica' usada en 1-18, pues el Samadhi a que se refiere no es otra cosa que el estado mental en que el Contenido o 'semilla' se ha hecho desaparecer por la práctica de Inhibición, la cual no es un estado ordinario de vacío mental sino un estado de Samadhi en el cual el Yogui tiene completo control de la mente.

El primer esfuerzo por suprimir la 'semilla' produce un vacío momentáneo. La tendencia de la 'semilla' a resurgir en la conciencia es tan fuerte debido a la práctica previa de 'Uni-dirección', que vuelve a tomar posesión de la mente y la transforma a su propia imagen. La repetición del esfuerzo por suprimirla va facilitando producir el estado de Inhibición total y mantener la mente en ese estado por más tiempo. La práctica constante aumenta gradualmente la tendencia de la mente a permanecer en el estado Inhibido, y debilita la tendencia de la 'semilla' a reaparecer en el campo de la conciencia. De esto trata el sutra siguiente.

Un simple experimento físico servirá, quizá, para ilustrar esta oposición entre las dos tendencias. Tomemos dos varillas conectadas por un gozne, ligeramente resoltado, que tiende a mantenerlas abiertas. Si le pedimos a un niño que las junte, podrá hacerlo con cierta dificultad y logrará mantenerlas juntas apenas momentáneamente en los primeros intentos. Pero a cada esfuerzo sucesivo se le facilitará más, y con suficiente práctica logrará mantenerlas juntas todo el tiempo que quiera, pues habrá dominado por completo la tendencia

del resorte. De modo semejante, la tendencia de la 'semilla' a resurgir en el campo de la conciencia se puede dominar por ^práctica suficiente, y el estado de Inhibición total se podrá mantener por un tiempo suficientemente largo para que la conciencia pueda pasar a través del centro Laya y emerger en el siguiente plano superior.

10. Su flujo se aquieta por repetición.

Lo que se dijo respecto del sutra anterior aclarará éste. La tendencia de la mente a permanecer en el estado de Inhibición también crece con la práctica y finalmente se afirma tanto por la fuerza de las tendencias creadas que puede permanecer en esa condición fácilmente por cualquier longitud de tiempo. Se tranquiliza y sosiega. No hay ninguna lucha como las que había en las etapas anteriores, cuando la tendencia no se había afirmado. Una lucha semejante produciría una condición inestable de la mente, la cual sería totalmente inadecuada para el propósito que se persigue.

La resistencia de la mente a producir las diferentes Transformaciones se debe no tanto a la mente misma como a las tendencias de deseos potenciales que todavía están ocultos en ella. Cuando esas tendencias se debilitan suficientemente, el paso de una condición a otra puede hacerse sin mucha resistencia. De hecho, si se ha desarrollado Vairagya (Desapego) en alto grado, se pueden producir con comparativa facilidad los cambios necesarios, como lo demuestra la vida de grandes mentores espirituales de la humanidad.

Por eso es que el Yogui tiene que elevarse usando las dos alas de la Práctica Constante y el Desapego, como vimos en 1-12. Aun en la última etapa, cuando se practica el Samadhi de Diáfano Poder (IV-29) para alcanzar Kaivalya, es la práctica del Sumo Desapego la que destruye las tendencias restantes de los Deseos Potenciales más sutiles y deja en libertad la conciencia del Yogui.

11. Transformación-por-Samadhi' es la cesación de las distracciones y el nacimiento simultáneo de la 'Uni-dirección'.

Este es el segundo tipo de Parinamas en las diferentes etapas .que conducen a Samadhi. Esta Transformación empieza, en realidad, con la práctica de la Concentración y continúa hasta que se alcanza el estado uni-dirigido. Como lq muestra Patanjali, su carácter esencial es la reducción gradual de la mente desde un estado multi-dirígido a un estado uni-dirigido. Primero, todas las seríes de objetos que en el caso de un hombre ordinario ocupan su mente, unas tras otras, se reemplazan por un solo objeto escogido para Samyama. Este objeto es la 'semilla' de Samadhi. Todos los demás objetos, que técnicamente se llaman 'distracciones', quedan eliminados del todo al cumplirse perfectamente la Contemplación. Entonces comienza una nueva fase de movimiento mental o Transformación, en la cual la conciencia empieza a ahondar en el objeto y lo despoja de sus elementos y cubiertas no esenciales tales como nombre o forma. La 'semilla' queda abierta y sus diferentes capas quedan expuestas con el fin de poder llegar hasta su corazón o Forma Verdadera.

Cuando este proceso, que se explicó en 1-43, queda completo, y el objeto brilla ante la mente en su Verdadera Forma, ya no queda nada por hacer en ese plano. El logro de la etapa 'sin-razonamiento' señala que ha quedado cumplida la Transformación-por-Samadhi en lo referente a la etapa de Razonamiento del Samadhi Samprajnata. Cuando la mente se mantiene concentrada en el objeto, puede de este modo reproducir la Forma Real irreductible del objeto. Aquí comienza la Transformación a que se refiere el sutra siguiente.

12. Transformación Uni-dirigida' es aquella en que el objeto 'saliente' es siempre igual al 'entrante'.

La característica de esta Transformación es que el mismo Contenido surge repetidas veces en el campo de la conciencia y produce la impresión de que un Contenido fijo e incambiable está ocupando ese campo. La sucesión de imágenes exactamente iguales en un Contenido aparentemente fijo, se debe al carácter intermitente del Universo manifestado que se explica brevemente en el sutra IV-33.

Todo el Universo aparece y desaparece alternadamente, pero el Momento de intervalo es tan breve que parece ser un fenómeno continuo. Vemos que una bombilla eléctrica da una luz continua, pero sabemos que esa luz es discontinua y que se alternan períodos de iluminación y períodos de oscuridad a intervalos muy breves.

No es solamente en Samadhi que esta discontinuidad entra en la percepción del Contenido mental. También entra en todas las percepciones y pensamientos desde el plano de la mente inferior hasta el plano Atmico. Dondequiera haya manifestación tiene que haber discontinuidad o sucesión, a lo cual se alude en III-15 y IV-33.

La proyección de una cinta cinematográfica puede servir para ilustrar algo la diferencia entre las tres Transformaciones. Las imágenes que se mueven sobre el telón son producidas por una sucesión de cuadros disímiles proyectados sobre el telón a intervalos de menos de una décima de segundo. Esto produce la ilusión de continuidad, aunque en verdad Hay discontinuidad. Si todos los cuadros de la cinta fueran exactamente iguales, se produciría una imagen quieta sobre el telón. Sería una ilusión, porque esa imagen quieta estaría compuesta por un número de imágenes iguales, las cuales van, una tras otra, tan rápidamente que son indistinguibles. Si disminuimos suficientemente la rapidez de la proyección, la ilusión desaparecerá y, entonces, veremos imágenes iguales que se suceden una a otra a intervalos

regulares. De la misma manera, el Contenido en la Transform ación-Uni-dirigida permanece aparentemente igual, pero en realidad está compuesto por una serie de Contenidos iguales que se suceden uno a otro a una velocidad inconcebiblemente alta. Como este fenómeno es dinámico y no estático, se lo designa 'transformación' y no 'estado'.

Ahora bien, supongamos que se retira esa película y se reemplaza por otra que es totalmente transparente. Es obvio que lo que se verá sobre el telón será una iluminación uniforme. Aquí nos falla la analogía. Suprimir el Contenido en el estado Uni-direccional, por medio de la Inhibición total, no produce la iluminación de la Realidad sino la conciencia del siguiente plano más sutil, y hay que repetir, otra vez, en ese plano todo el ciclo de las tres Transformaciones para que la conciencia pueda pasar, nuevamente, al siguiente plano más sutil. Únicamente cuando se suprime ef Contenido del último plano (Atmico) es cuando alborea la luz de la Realidad o conciencia del Espíritu.

La razón de que emerja un Contenido del siguiente plano más sutil cuando se suprime la 'semilla' presente en la 'Transformación Unidireccional' ha de buscarse en la naturaleza del mecanismo complejo por cuyo medio funciona la conciencia en los diferentes planos y también en la de las tendencias que atan a la conciencia a sus vehículos. Teóricamente, la Inhibición que sigue a la Transformación Uni-dirigida debería llevar al contacto directo con la Realidad, pero no sucede así. Este asunto se trató en el sutra I-18.

13. Esto explica las Transformaciones de cualidad, carácter y estado, en los Elementos y en los Órganos-sensorios.

Puesto que la mente obtiene de los Elementos, por medio de los Órganos-sensorios, la materia prima para sus pensamientos, se deduce que debe haber Transformaciones en los Elementos y en los Órganos sensorios, análogos a las tres Transformaciones mentales

mencionadas en los sutras anteriores. A estas Transformaciones se refiere este sutra, en primer lugar para acentuar su carácter omnipenetrante en cada campo de la Materia y, en segundo lugar, para facilitar la comprensión del modo como operan muchos Siddhis que se estudiarán en la porción restante de esta Sección.

Según la filosofía Yóguica, las transformaciones de toda clase que ocurren en la Naturaleza se basan en los cambios de las Cunas y deben, por lo tanto, estar gobernadas por leyes que fundamentalmente son iguales. Se entiende, pues, que las leyes que gobiernan las tres clases de Transformaciones utilizadas en el control y manejo de la mente deben regir también en el campo de los Elementos y los Órganos. Pero su modo de funcionar no será el mismo, aunque sí análogo, debido a la diferencia en el medio.

Así como la habilidad para controlar y manejar la Mente la obtiene el Yogui por la técnica de las tres clases de Transformaciones mentales, también la maestría sobre esta técnica en el campo de los Elementos y Órganos lo capacita para controlar y manejar fenómenos naturales y, entonces, puede ejercer los poderes extraordinarios que se llaman Siddhis.

Patánjali apenas anota que se pueden aplicar las tres leyes de transformación en el campo de los Elementos y Órganos, sin dilucidar más la idea. Se espera que el estudiante elabore por sí mismo las relaciones análogas. Veamos cómo puede hacerse esto teniendo en cuenta lo que se ha estudiado sobre el funcionamiento de la Mente.

Empecemos por el campo de los Elementos. Como se explicó en II-19, la percepción sensorial resulta de la acción de los Elementos sobre los Órganos. ¿A qué se debe esta acción? Obviamente, a las cualidades físicas y químicas de los diferentes tipos de materia. Estas cualidades son las que nos permiten ver colores, oír sonidos y producir las innumerables sensaciones que forman la materia prima de nuestra vida mental. Estas cualidades que están inherentes en la materia y aparecen bajo diferentes condiciones, son los instrumentos específicos de

los Elementos, y por su acción sobre los Órganos producen toda clase de percepciones sensorias. En el texto sánscrito de este sutra se usa la palabra Dharmas para designar estas cualidades en conjunto.

Conforme a la concepción Yóguica de la Materia, las cualidades físicas y químicas no son las propiedades de los diferentes elementos y compuestos que la Ciencia ha descubierto. Todas están inherentes en una substancia madre. Los diferentes elementos y compuestos sirven, simplemente, como vehículos para manifestar las propiedades o cualidades que están latentes en esa substancia madre. A esta substancia o substrato de todas las cualidades se refiere el próximo sutra con la palabra Dharmi.

¿Cuál es la importancia de las tres Transformaciones en relación con los Elementos? En correspondencia a la Transformación-por-Supresión habrá reducción al estado de Dharmi, o sea al medio básico en que todas las cualidades han quedado latentes, el cual queda en un estado inactivo. En correspondencia a la Transformación-por-Samadhi habrá una concentración hacia un juego particular de cualidades, en vez de que éstas cambien continuamente según las condiciones naturales que prevalezcan. En correspondencia a la Transformación Unidireccional habrá una situación estable en la que un juego particular de cualidades mantiene el campo por el momento o sea que el Dharmi permanece exactamente en el mismo estado por cierto período.

Los continuos cambios en la materia, que se producen por fuerzas naturales, corresponden a la condición de la mente ordinaria que pasa de un objeto a otro de un modo fortuito, según las leyes de la asociación mental. Los cambios en la materia que se producen por regulación deliberada de las condiciones de una manera particular, son análogos a la Transformación-por-Samadhi. Esto se puede hacer regulando las condiciones externas, como lo hace un científico, o yendo a la fuente de todas las cualidades y manejándolas desde allí, como lo hace un Yogui. En esta técnica está el secreto de muchos de los Siddhis mencionados en-45.

Puesto que los Órganos sensorios convierten en sensaciones las cualidades que están presentes en el Dharmi, las Transformaciones en el campo de los Órganos son, meramente, las contrapartes de las Transformaciones en el campo de los Elementos. Las relacione análogas pueden elaborarse fácilmente. No hay sino que substituir la palabra 'características' en vez de 'cualidades'. En este campo, también, el Yogui capaz de practicar Samyama puede ir hasta la fuente de todas las sensaciones y controlar desde allí los órganos sensorios como lo muestra-48.

Es fácil comprender lo que son las 'Transformaciones de cualidad y de carácter' porque caben dentro del alcance de nuestra experiencia común. Pero ¿qué son las 'transformaciones de estado'? Son cambios de estado. Para entender este tipo de transformaciones hemos de recurrir a-45 y 48.

Los Elementos y Órganos existen en cinco estados sucesivos, cada uno de los cuales es más sutil que el precedente. En efecto, la forma más densa de los Elementos y Órganos es una condensación progresiva de las formas más sutiles que pasan por los tres estados intermedios y, por lo tanto, puede volver a reducirse a la forma más sutil reversando el proceso.

Estas son las 'transformaciones de estado' a que se refiere este sutra, análogas a las tres clases de Transformaciones que puede producir el Yogui en relación con las 'cualidades y características'. Las transformaciones de estado están fuera del alcance de la experiencia común y solamente pueden producirse por medio de Samyama.

14. Dharmi es el medio básico en que están inherentes las cualidades latentes, activas o inmanifestadas.

Como se indicó en el sutra anterior, todas las cualidades manifestadas o inmanifestadas de los diferentes Elementos, se considera

que están inherentes en un substrato del cual se derivan y al que se da el nombre de Dharmi por ser la madre de los Dharmas. Este substrato, raíz de todas las propiedades, no es otra cosa que la Materia o Prakriti. Cuando una cualidad particular desaparece, podemos decir que ha quedado latente en Dharmi. Cuando se manifiesta, podemos decir que ha tomado forma activa en Prakriti. De suerte que la aparición y desaparición de toda clase de propiedades en la Naturaleza, por medio de diferentes Elementos y compuestos, es meramente cuestión de que estén manifestados o fhmanifestados. Todas ellas están eternamente presentes en Prakriti y pueden ponerse en actividad produciendo las condiciones necesarias.

Esta teoría de que todos los fenómenos naturales se deben a la continua aparición y desaparición de cualidades de toda clase en un substrato que es su depósito, puede parecer fantástica a personas imbuidas por las ideas científicas modernas. Pero, al analizarla profundamente, se verá su carácter fascinante y el estudiante se convencerá de que no es tan absurda como parece a primera vista. En efecto, quienes estén al tanto de los últimos desenvolvimientos en Ciencia y conozcan bien las tendencias del pensamiento científico moderno, verán en estos desenvolvimientos una aproximación más a la doctrina Yóguica que al materialismo. El hecho de que todos los elementos son compuestos de unos pocos tipos básicos de partículas, como los protones y electrones, lo mismo que el de que masa y energía son interconvertibles, y otros descubrimientos por el estilo, han sacudido los cimientos del materialismo ortodoxo y han mostrado que las doctrinas en que se basa la filosofía Yóguica no son, al fin y al cabo, tan fantásticas como parecían. La teoría científica de que las propiedades de todos los elementos dependen de la cantidad y arreglo de los electrones en esos elementos, está apenas a uno o dos pasos de distancia de la doctrina Yóguica de que todas las cualidades de la materia se derivan de un medio básico en el cual existen en forma potencial.

15. Las diferentes Transformaciones se deben a la variedad en las leyes subyacentes.

El progreso de la Ciencia moderna ha mostrado, concluyentemente que detrás de los variados fenómenos observados en diferentes esferas de la vida existe una estructura oculta de leyes naturales que producen y regulan estos fenómenos con precisión matemática. Anteriormente, el hombre quedaba mistificado por los fenómenos naturales y, como no sabía que estaban basados en leyes naturales, se sentía inerme ante ellos. Pero el descubrimiento científico de las leyes naturales le ha infundido poder y confianza. Ahora sabe que si puede encontrar las leyes subyacentes en cualquier esfera de fenómenos naturales, puede controlarlos y manipularlos a salvo. Sabe, también, que tras los cambios externos existen procesos internos que los producen. Gran parte del trabajo científico actual consiste en rastrear estos procesos y, por medio de su control y manipulación, producir cualquier resultado deseado en el mundo físico.

Esta idea de que existe un proceso oculto en los múltiples fenómenos de la Naturaleza, es la que representa este sutra. Encontramos en él la palabra sánscrita Karma que expresa, casi exactamente, la idea de una ley Natural. Una ley Natural no es sino un orden particular y una manera invariable en que suceden ciertas cosas bajo determinado juego de circunstancias. No sabemos porqué suceden, sólo sabemos que suceden. Una ley Natural es una formulación exacta de esta manera de actuar en el campo de los fenómenos naturales.

El sutra anterior indicó que todos los fenómenos, ya sean producidos por la acción de fuerzas naturales o por la voluntad del Yogui, se deben a la aparición y desaparición de las correspondientes cualidades en Prakriti. Este otro sutra recalca que estos cambios no ocurren de una manera fortuita, sino de acuerdo con leyes naturales definidas y exactas que determinan con precisión matemática el modo y el orden de los fenómenos.

Es importante recordar esto, porque todos los sutras restantes de esta Sección tratan de las diferentes clases de Siddhis o Poderes que pueden adquirirse por medio de Samyama. Algunos de esos poderes son tan extraordinarios, que el estudiante podría pensar que se adquieren por medios milagrosos. Semejante idea no sólo es incorrecta sino que socava la confianza del Yogui en su habilidad para adquirir esos poderes por métodos Yóguicos. Siempre hay un elemento de in-certidumbre asociado con la idea de milagros. Un milagro puede ocurrir o no, pero un proceso científico debe producir el resultado que se desea, si se proveen las condiciones requeridas. Lo que garantiza el buen éxito de las técnicas Yóguicas es su carácter científico.

Es necesario acentuar este hecho en vista de la extraña actitud de los científicos de hoy hacia todos los fenómenos que no son de carácter puramente físico y que no pueden efectuarse en un laboratorio por medio de instrumentos físicos. No solamente desconfían de todo cuanto no puede ser investigado con instrumentos físicos, sino que también lo consideran como fuera del campo de la ley. Para ellos, únicamente los fenómenos físicos están gobernados por leyes naturales, y todos los demás fenómenos relacionados con experiencias mentales, psíquicas o espirituales pertenecen, implícitamente, a un mundo de caos en el cual no existen leyes definidas y exactas y, por lo tanto, no hay posibilidad de investigarlos científicamente.

La filosofía Yóguica adopta una actitud más sensata y científica. Considera como un Cosmos todo el Universo manifestado. Declara, enfáticamente, que todos los fenómenos dentro de este Universo, superfísicos lo mismo que físicos, están sujetos a leyes naturales que operan con precisión matemática. Provee los medios por los cuales pueden investigarse los fenómenos superfísicos y descubrirse las leyes subyacentes. De esta manera, se deja en libertad al estudiante no sólo para decidir cuál es la visión más racional del Universo, sino también para comprobar por sus propios experimentos y experiencias cuál es la opinión más acertada.

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LOS SIDDHIS

Los sutras restantes de esta Sección tratan de los Siddhis o dotes que pueden adquirirse por Samyama. Antes de estudiarlos, uno a uno, es conveniente anotar unos pocos hechos a manera de introducción a este tema difícil pero interesante.

La palabra Siddhis se aplica, generalmente, a los poderes extraordinarios que se adquieren por la práctica de la Yoga, pero su significado verdadero se expresa mejor con las palabras 'dotes' o 'consumaciones' relacionadas con los mundos superfísicos. Es, principalmente, en este último sentido que debe tomarse la palabra Siddhis en este contexto, porque muchos de los Siddhis que aquí se considerarán tienen que ver con la consumación de los estados más elevados de conciencia y no con el desarrollo de lo que suele llamarse poderes ocultos.

Lo primero que anotar con respecto a 'poderes ocultos' es su importancia nula en comparación con las 'consumaciones' más importantes de la Yoga superior. Los 'poderes' ejercen una fascinación especial sobre el novato en estos temas pero, a medida que va comprendiendo mejor la filosofía Yóguica va transfiriendo más su interés al objetivo final de la Propia Realización. Cuando el estudiante común se interesa en la Yoga está todavía bajo el dominio de deseos ordinarios tales como los de poder y fama. Puede no ser consciente de tales deseos, pero los lleva escondidos en su mente, listos a brotar cuando se presenten condiciones propicias. Su yo inferior ve, en la práctica de la Yoga, una oportunidad para adquirir poderes extraordinarios y espectaculares, y eso ejerce una gran fascinación sobre muchas personas.

Pero cuando el estudiante profundiza, se da cuenta de que la filosofía Yóguica se basa en la filosofía de las Kleshas, y que esos poderes ocultos que tanto lo atraen son también parte de ese lado ilusorio de la vida que hay que trascender por Yoga. El ejercicio de poderes

ocultos no lo libera de las ilusiones básicas de la vida y, por lo tanto, no puede traerle Iluminación y paz. Más bien tiende a distraerlo poderosamente de su verdadera meta y puede precipitarlo a una caída inesperada.

Solamente el que ha conquistado su naturaleza inferior y ha adquirido el verdadero Desapego podrá ejercer estos poderes, si los necesita, para ayudar a otros. Hasta entonces su interés en ellos debería ser meramente científico, como el interés que se siente por algo que hace más maravillosa la vida y nos ayuda a descubrir sus misterios. Así, cuando estos poderes aparezcan espontáneamente, o como resultado de Samyama, se limitará a usarlos estrictamente para propósitos científicos y mantendrá hacia ellos una actitud de completo desapego-

El hecho de que los verdaderos Yoguis no encuentren el más ligero placer u orgullo en el ejercicio de poderes ocultos que poseen, y rehusen ceder al deseo común y vulgar de la gente por ver 'milagros', probablemente explica el que esos Yoguis permanezcan desconocidos del mundo externo. El hombre ordinario que se lanza a la publicidad para proclamar una habilidad o poder desacostumbrado que ha podido adquirir, no puede comprender que una persona pueda poseer algunos de los poderes Yóguicos más extraordinarios y ni siquiera deje que otros sepan que él tiene algo diferente a lo de los demás. Entonces, saca en conclusión que puesto que no exhibe en público esos poderes es porque no los tiene, o que los que pudieron ejercerlos ya no existen en el mundo.

Pero un estudio cuidadoso de la historia y de otra literatura válida probará, concluyentcmente, que en todas las épocas ha habido quienes han ejercido esos poderes. Una búsqueda persistente entre personas que están en esta línea podrá convencer al estudiante de que existen actualmente personas que pueden ejercer estos poderes, aunque sea difícil encontrarlas y se rehusen a mostrarlos, excepto a los que son sus discípulos probados y de confianza.

Claro que por todas partes se encuentran charlatanes que posan

como Yoguis y embaucan a personas crédulas para sus fines egoístas y nefastos. También existen personas que han adquirido algunos de los Siddhis inferiores y que andan exhibiéndolos para satisfacer sus mezquinas vanidades y ganar dinero. Aunque tales personas posan como grandes Yoguis, su vanidad y mundanalidad los traiciona y revela su verdadera estatura.

La práctica de la Yoga superior y el desarrollo de la vida espiritual son los únicos medios seguros de entrar en contacto con verdaderos Yoguis que dominen esta Ciencia de las ciencias y que puedan, indudablemente, ejercer todos los Siddhis mencionados en los Yoga-Sutras.

Otro punto importante con respecto a los Siddhis es que su funcionamiento solamente puede explicarse con base en la filosofía Yóguica. Quienes tratan de acomodar los hechos grandiosos de la Ciencia Yóguica dentro de la estructura superficial y algo materialista de la psicología moderna, se empeñan en una tarea imposible. La Ciencia moderna no sabe nada, prácticamente, acerca de la vida interna y, por lo tanto, sus opiniones sobre el particular carecen de valor excepto para los que se satisfacen con interpretaciones puramente materialistas del Universo.

Este no es el lugar para tratar extensamente la psicología Yóguica. El estudiante tendrá que acopiar y reunir los elementos de esta psicología de los sutras pertinentes, y llenar las lagunas por un estudio cuidadoso y amplio de otros sistemas filosóficos del Oriente. Verá, entonces, que la Ciencia Yóguica es la única que tiene la amplitud necesaria para dar una base suficientemente sólida para una psicología verdadera. También se dará cuenta de que la psicología moderna, que confina sus investigaciones a las expresiones de la mente y de la conciencia por medio del cuerpo físico, tan limitado e imperfecto, es totalmente inadecuada para este propósito, sobre todo por su temor a perder contacto con este mundo físico en sus investigaciones. Los que se resisten a abandonar las playas del mundo físico deben contentarse con el conocimiento limitado que han conseguido, y no deben

sentarse a juzgar las experiencias de los que se han aventurado en el mar de fondo y han encontrado campos de inimaginable esplendor.

El mejor modo de penetrar en la comprensión del funcionamiento de los Siddhis es considerando que conocimiento y poder son dos aspectos de la misma realidad, o sea que el que posee el conocimiento con respecto al funcionamiento interno de cualquier conjunto de fenómenos, posee también el poder para manipular esos fenómenos. La Ciencia moderna controla y manipula fuerzas físicas, como consecuencia de haber descubierto las leyes que sustentan esas fuerzas. Pero la Ciencia no conoce sino fuerzas físicas únicamente y, por lo tanto, no puede controlar sino fenómenos físicos. El Yogui, en cambio, adquiere el conocimiento de las fuerzas mucho más sutiles y potentes de la mente y de la conciencia y puede, por lo tanto, ejercer poderes conectados con esas fuerzas suprafísicas. Puesto que las fuerzas mentales yacen también en la base de las fuerzas físicas, puede manipular incluso fenómenos físicos sin tener que utilizar ninguna ayuda física.

Ya se indicó antes que en la filosofía Yóguica no hay campo para 'milagros' porque según ella la totalidad del Universo visible e invisible está gobernada por leyes naturales. Cuando se hacen ocurrir cosas que el observador corriente considera 'milagrosas', se están utilizando fuerzas que también están bajo el dominio de la ley natural, aunque la Ciencia moderna no lo reconozca así todavía. No es posible hacer nada en violación de las leyes naturales, pero sí se pueden hacer cosas que parecen contrariar leyes físicas apelando a leyes superfísi-cas. Nadie dice que la ley de gravedad se viola cuando un cohete asciende en el espacio. ¿Qué necesidad hay de suponer que ha ocurrido un milagro cuando un hombre se eleva en el aire por la práctica de Pranayama o desaparece de nuestra vista como se indica en III-21P Negar la existencia de estos poderes porque la Ciencia moderna no puede explicarlos, sería atribuirle al científico una omnisciencia que él mismo no pretende poseer.

Afirmar que los poderes Yóguicos no son posibles, no se justifica,

ni siquiera desde el punto de vista científico. Cosas que antes se consideraban imposibles están entrando en el campo de la posibilidad como resultado de nuevos hechos y leyes que se están descubriendo. Los científicos harían bien en recordar que ellos no han hecho ni las leyes ni los hechos, cuyo descubrimiento los ha capacitado para realizar tantas cosas maravillosas. Simplemente las han descubierto. ¿Cómo pueden, entonces, negar que otros hechos y leyes pueden estar todavía ocultos dentro del regazo de la Naturaleza? Negar eso sería mostrar ausencia del verdadero espíritu científico y de la humildad que debe caracterizar ese espíritu.

El verdadero Yogui que descubre leyes y poderes, infinitamente más fascinadores, en los mundos internos, siempre los atribuye a la Vida Divina que está entronizada dentro del ser humano y en el mundo que lo rodea. Cuando usa esos poderes, los usa como un agente de esa Vida, y el día en que olvidara esta verdad importante perdería su actitud humilde y su caída sería inmediata.

Antes de entrar a estudiar, específicamente, los sutras en que Patanjali ha dejado alguna información sobre los Siddhis, conviene indicar ciertos hechos generales acerca de su método de tratar el asunto. Lo primero que podemos anotar es que Patanjali no ha tratado el tema de los Siddhis de una manera exhaustiva. Meramente, ha tomado unos cuantos Siddhis bien conocidos y ha señalado los principios en que se basan, a manera de ilustración. No les da nombres ni los clasifica, aunque el estudiante podrá, generalmente, identificar algunos de ellos y correlacionarlos con los que mencionan otras escuelas de Yoga.

También podemos notar que algunos de los sutras al final de esta Sección III no consideran los Siddhis como 'poderes ocultos' sino más bien como etapas de la Realización Directa que conduce hacia Kaivalya. Es tan íntima la conexión entre la Propia Realización y los poderes inherentes en esas etapas, que casi es imposible diferenciar entre las dos cosas, aunque haya que apelar a Samyama para aprender la

técnica de ciertos procesos específicos.

Otro punto importante que anotar es que Patanjali no intenta darnos en estos sutras una técnica bien definida para el desarrollo de los Siddhis. Meramente, nos indica en cada sutra el modus operandi del proceso mental por el cual se puede alcanzar cierto resultado. Este proceso puede utilizarlo únicamente el Yogui avanzado que ya ha aprendido la técnica de Samyama correspondiente a cada Siddhi particular. El estudiante común no podrá utilizar la indicación porque no está en condiciones de comprender su significación real.

No basta con comprender el concepto intelectual de Samyama. Los procesos mentales sucesivos deben experimentarse directamente de un modo tan real como el pasar de una habitación a otra en nuestra casa. Por lo tanto, nadie se engañe con que por estudiar cuidadosamente los sutras y practicar lo que ellos indican va a poder desarrollar los Siddhis. Hay que pagar un precio más alto que consiste en una completa reorientación de nuestra vida dedicándola al ideal Yóguico, la adopción de la disciplina Yóguica en forma total y una el estudiante encontrará fascinador este tema y lo hallará bien digno de todo el trabajo que se tome para estudiarlo.

16. Practicando las tres clases de Transformaciones se alcanza el conocimiento del pasado y del futuro.

Se ha interpretado algunas veces este sutra como que el conocimiento del pasado y del futuro de cualquier cosa puede obtenerse por Samyama sobre las tres clases de Transformaciones mencionadas en-13- Semejante interpretación supondría que el futuro de todo ya está fijado y que en el Universo manifestado rige la predestinación. Se aclarará el significado del sutra si decimos, más bien, 'conocimiento de la naturaleza del pasado y del futuro'

¿Cómo reconocemos el paso del tiempo en el cual el futuro está

convirtiéndose constantemente en el pasado? Por la transformación de cualidades y características y estados, que está ocurriendo siempre en las cosas. Si estas Transformaciones se. detuvieran repentinamente, el tiempo cesaría de fluir. Por eso es que el -Yogui puede darse cuenta de la verdadera naturaleza del tiempo cuando medita sobre la naturaleza de estas tres Transformaciones.

¿Por qué se ha dejado por fuera el presente en esta clasificación del tiempo en pasado y futuro? Porque el presente, como todos sabemos, no tiene realidad. Es un mero concepto sobre esa línea divisoria, siempre en movimiento, entre el pasado y el futuro. En el incesante fluir del tiempo, tal como lo percibimos por el cambio de las propiedades, podemos examinar un corte en cualquier momento, y ése es el presente, teóricamente. Pero, en realidad, el presente se ha convertido en el pasado antes de que nos demos cuenta de él y, por lo tanto, siempre nos elude. Mas, aunque no tiene realidad en sí, es de una tremenda significación porque detrás de esta línea divisoria entre el pasado y el futuro está oculto el Eterno Ahora, la Realidad que está más allá del Tiempo.

Por Samyama sobre las tres clases de Transformaciones, el Yogui se da cuenta de la naturaleza de la constante corriente de tiempo como pasado y futuro. Pero esto no lo capacita para trascender el tiempo y vislumbrar lo Eterno que se oculta tras el tiempo. Esto lo consigue por un proceso diferente indicado en-53.

17. El sonido, su significado y su idea, están mezclados en un estado confuso. Por Samyama sobre el sonido se separan y viene el conocimiento del significado de los sonidos que emite cualquier ser viviente.

Para comprender cómo el Yogui puede conocer el significado de los sonidos que emite cualquier ser viviente, tenemos que considerar

el proceso mental compuesto que produce los sonidos. Tomemos, por ejemplo, un ruiseñor que llama a su compañera: no oímos sino el sonido externo, pero ese sonido es la expresión final de un proceso complejo que envuelve otros dos elementos. Uno es la imagen mental de su compañera, y el otro es el deseo de verla. Sin estos dos elementos juntos no podría producirse el sonido. Si alguien pudiera penetrar en la mente del ruiseñor, percibiría estos dos factores e inmediatamente comprendería el significado del sonido externo.

Ahora bien, ya se explicó en el sutra 1-42 que cuando varios factores de esta naturaleza están mezclados en un proceso mental complejo, se puede separarlos practicando Samyama sobre el factor más externo. Los tres factores constituyen una 'semilla' que puede abrirse y analizarse, como se explicó allí. Esto capacitará al Yogui, inmediatamente, para comprender el significado del sonido emitido por el ruiseñor. Como los sonidos que emiten todos los seres se producen por el mismo proceso mental, el Yogui puede conocer siempre su significado por medio de Samyama. Una vez que ha dominado la técnica de Samyama y ha aprendido a disolver el proceso complejo que resulta en los sonidos externos, puede recorrer ese proceso casi instantáneamente y, así, conocer el significado al escuchar los sonidos.

18. Por percepción directa de las Impresiones, conocimiento del nacimiento anterior.

Es parte de la doctrina de la reencarnación que todas las experiencias por las que pasamos en la vida dejen Impresiones en nuestros vehículos. Esas Impresiones pueden recuperarse por métodos adecuados. Experimentos de hipnotismo han demostrado, concluyentemente, que en el cerebro de una persona quedan impresas indeleblemente las experiencias por las que ha pasado, aunque no pueda recordarlas. Esto se comprueba con el hecho de que se pueden recobrar, poniendo a la persona bajo hipnosis. Incluso Impresiones de vidas anteriores pueden revivirse por hipnosis a niveles más hondos.

Por ejemplo, alguien que no conocía ni los rudimentos de cierto idioma, habló bien en ese lenguaje bajo hipnosis y mostró las características de una persona enteramente distinta. Esto muestra que impresiones conectadas con todas nuestras vidas pasadas están presentes, de alguna manera, dentro de nosotros y que, buceando suficientemente hondo dentro de nuestra conciencia, debe ser posible revivir las experiencias que han producido esas impresiones, tal como al tocar un disco fonográfico es posible reproducir los sonidos que dejaron sus impresiones en el disco.

Esas impresiones de vidas anteriores tienen que estar grabadas en algún vehículo que haya pasado por todas esas vidas, y no en uno de los que se forman de nuevo en cada encarnación como el cuerpo físico. Ese vehículo es el Cuerpo Causal, 'el depósito de Karmas' mencionado en II-12, en el cual se guardan todas las 'semillas' de Karmas que fructificarán en el futuro. Todo Yogui avanzado que pueda retraer su conciencia al Cuerpo Causal y así entrar en contacto con esas impresiones, puede por este medio obtener el conocimiento de sus vidas anteriores y aun de las de otros. Esta técnica se efectúa por medio de Samyama.

19. Por percepción de la imagen que ocupa la mente, se obtiene el conocimiento de-las mentes ajenas.

Este sutra se refiere a los Contenidos mentales. Como la conciencia de un individuo ordinario en estado de vigilia funciona por medio de su cuerpo mental, el Contenido será la imagen mental que ocupa su mente. Cualquiera que pueda ver esta imagen mental

puede conocer esa mente. Esto puede hacerse por medio de Samyama estableciendo contacto perceptivo entre los dos vehículos. Como este sutra viene inmediatamente después del III-18, puede entenderse que en este caso también la percepción há de ser 'directa'.

20. Pero no el conocimiento de otros factores que conforman la imagen mental, pues ése no es su objetivo.

Es obvio que la sola percepción de la imagen mental en la otra mente, no le da al Yogui, automáticamente, el conocimiento del motivo o propósito que configuró esa imagen. Para ello tendrá que ahondar más en la otra mente. Un ejemplo aclarará esto: Supongamos que el Yogui ve la imagen del Sol en la mente de otro. Esa mente puede ser la de un astrónomo que piensa en el Sol como un objeto astronómico, o puede ser la de un artista que está admirando la belleza del sol; puede ser la de un devoto que adora el Sol como expresión de la Vida Divina. La imagen será igual en todos estos casos, pero el fondo mental será enteramente diferente.

Este sutra señala que la mera percepción de la imagen mental no capacita al Yogui para conocer los otros factores que configuraron esa imagen y que están presentes en el fondo de ella. El sutra sirve, simplemente, para recalcar que el mundo de nombres y formas es diferente y más fácil de alcanzar que el mundo de motivaciones que produce movimientos en la mente inferior.

21. Por Samyama sobre la Forma, con suspensión del poder receptivo, se rompe el contacto entre el ojo y la luz de un cuerpo y éste se hace invisible.

El poder de hacerse invisible es uno de los bien conocidos Siddhis. ¿Cómo puede explicarse su modus operandi? Según la Ciencia moderna, un cuerpo se hace visible cuando la luz que él refleja da sobre el ojo del observador. Si se puede impedir este contacto entre el ojo y la luz de ese cuerpo, éste se volverá invisible. Esto puede hacerse por Samyama sobre el tanmatra o ‘sensación’ de la forma.

Las relaciones que existen entre los Elementos; las Sensaciones y los Órganos sensorios, y sus correspondencias, son bien conocidas y forman parte de la psicología sobre la cual se basa la Ciencia de la Yoga. (Véase 11-54). Todos los fenómenos visuales dependen del entrejuego de la Sensación que se llama Forma, con el Elemento que se llama Luz y con el Órgano sensorio que se llama Ojo. Por Samya-ma sobre la Sensación de Forma, el Yogui adquiere el conocimiento de las fuerzas que conectan ese Elemento con esa Sensación y con ese Órgano, y puede manipular esas fuerzas como quiera. Por lo tanto, puede evitar que la luz de su propio cuerpo afecte los ojos del observador, y así tornarse invisible.

22. Por lo dicho, puede comprenderse la desaparición de sonidos, etc.

El principio citado en el sutra anterior puede aplicarse también a los otros cuatro Órganos sensorios. De suerte que, por Samyama sobre la Sensación de Sonido y conociendo las fuerzas que actúan entre el Elemento Éter, la Sensación Sónica y el Órgano del oído, el Yogui puede controlar fenómenos del sonido. Si se pueden desconectar las vibraciones que afectan cualquier Órgano sensorio y que producen sus correspondientes sensaciones, la fuente de esas vibraciones se vuelve naturalmente imperceptible en lo que respecta al Órgano sensorio. Este sutra se omite en algunos de los textos, evidentemente porque lo que se indica en él puede deducirse del sutra anterior.

23. Karma es de dos clases: activo y latente. Por Samyama sobre ellos, se obtiene el conocimiento de la hora de morir, y también sobre los presagios.

Quienes han estudiado la doctrina de Karma recordarán que hay

tres clases de Karma: Acumulado, Vencido y en Formación. El Acumulado es todo el Karma que un individuo ha generado durante sus vidas anteriores y la actual, pero que todavía está por agotar. El Vencido es la porción que hay que agotar en la existencia actual según las oportunidades provistas por esa encarnación para agotar ciertos tipos del Karma acumulado. En Formación es el Karma que se va generando de día en día, una parte del cual se agota inmediatamente mientras que el resto pasa a aumentar el Karma Acumulado.

Como puede verse, el Karma Vencido se distingue del Acumulado por su potencialidad para expresarse en la vida actual, y cualquiera que sea capaz de ver a vuelo de pájaro todo el panorama de Tendencias puede ver cuál es el Karma activo Vencido y cuál el Karma latente Acumulado. Entonces podrá determinar la hora de la -muerte, que será el momento en que todos los Karmas Vencidos tengan que quedar agotados. Esta es la visión que se obtiene por Samya-ma sobre los Karmas Acumulado y Vencido.

Este Siddhi implica que ha de tenerse el poder de elevar la conciencia al Cuerpo Causal que es el depósito de todas las Tendencias Kármicas. Únicamente cuando el Yogui puede funcionar conscientemente en este cuerpo, es cuando puede investigar con éxito las potencialidades Kármicas de su propia vida y de la de otros.

Otro método por el cual el Yogui puede determinar la hora de la muerte es el de observar cierto presagio y practicar Samyama sobre él. La llegada de la era científica ha relegado al campe de las supersticiones todo eso de presagios y pronósticos, y no hay duda de que antes del adelanto de la Ciencia este tema estaba rodeado de tontas supersticiones y fantasía entre las masas ignorantes. Pero debe entenderse que no hay nada inherentemente absurdo en obtener una indicación de eventos futuros que están inminentes, por la observación de ciertos signos o síntomas accesibles, porque los eventos por venir arrojan, de alguna manera, sus sombras antes de que realmente ocurran.

Cuando se llama a un médico para ver a un paciente en las últimas

etapas de una enfermedad crítica, él puede con sólo tomarle el pulso al paciente decir algunas veces, casi con certeza, que el paciente está a punto de fallecer. Ese pronóstico no será una adivinación, sino una deducción sacada de ciertas observaciones, pero cualquier hombre no puede hacerla. Un pronóstico verdadero se basa en signos que indican la venida de un acontecimiento, pueden ser signos triviales y sin conexión racional con lo que se predice. Al que puede penetrar en el lado interno de los fenómenos naturales pueden darle una indicación definida de lo que va a suceder. Es evidente que únicamente los que tienen abiertos sus ojos internos y son capaces de rastrear los efectos hasta sus causas por medio de Samyama pueden reconocer un presagio e interpretarlo correctamente.

24. Por Samyama sobre la amistad, etc., obtiene cualidades.

Es bien sabido en psicología que si pensamos persistentemente en alguna cualidad tiende a fortalecerse más y más en nuestro carácter. Este efecto se acentúa por aquella meditación en que la concentración es mucho más intensa que en el pensar ordinario de la gente. Ese efecto se acrecienta, tremendamente, en Samadhi porque cuando el Yogui medita en cualquier cualidad, su mente se identifica con esa cualidad por el momento, como vimos en 1-41. Las cualidades positivas como el valor, la compasión, etc., no son cosas nebulosas y vagas sino principios dinámicos, vivientes, reales, de ilimitado poder, que no se manifiestan plenamente en los mundos inferiores por falta de instrumentos adecuados.

En el pensamiento ordinario sobre una cualidad, ella despide cierta radiación débil, por así decir, pero esta radiación brilla más y más a medida que el pensamiento se hace más profundo y persistente y la mente se pone más a tono con la cualidad. Cuando se practica Samyama sobre esa cualidad y la mente se identifica con ella, puede manifestarse sin límites. Cuando se suspende Samyama cesa esa situación,

pero el contacto directo que se tuvo deja una huella permanente en la mente y aumenta muchísimo su poder de manifestar esa cualidad bajo condiciones normales. Por la repetición de Samyama se sintoniza más la mente con la cualidad, en tal forma que se hace fácil y natural expresarla perfectamente en la vida normal.

Esa es la manera como el Yogui avanzado puede convertirse en la incorporación misma de las cualidades de amor, simpatía, valor, paciencia, etc., y puede expresarlas hasta un punto que le parece maravilloso al neófito que aún está luchando por adquirir esas cualidades. Por lo tanto, Samyama le da al Yogui la técnica más eficaz para la construcción del carácter.

25. Por Samyama sobre las fuerzas adquiere fortaleza como la de un elefante, etc.

Lo que acaba de decirse con respecto al carácter se aplica, igualmente, a fuerzas como las de los animales. Así, si el Yogui practica Samyama sobre la fuerza que poseen ciertos animales, puede adquirir fortaleza 'como la de un elefante' que se considera el animal más fuerte y puede haber fuerzas mayores. Es difícil decir cuál es el límite.

Lo que debemos anotar, sin embargo, es que todas esas cualidades de fuerza, velocidad, etc., que, generalmente, implican atributos físicos, no son meramente abstracciones sino principios vivientes o Atributos que tienen su fuente en la conciencia del Logos. El Yogui que logra ponerse en contacto directo con esos principios entra, así, en contacto con una fuente cuyas potencialidades no tienen límites en lo que a nosotros respecta.

26. Por proyección de la luz de la facultad superfísica, conocimiento de lo sutil, lo lejano, lo escondido.

Es doctrina bien conocida de la filosofía Oculta que existen varios planos superfísicos de sutileza, progresivamente mayor, que in-terpenetran el plano físico. Patanjali no clasifica ni menciona defini-damente los distintos planos, pero en su doctrina de diferentes niveles de conciencia (1-17) está implícita la existencia de tales planos y las etapas de las Gunas (11-19). Al referirse a facultades superfísicas en este sutra, muestra también que da por sentada la existencia de los mundos superfísicos y el ejercicio de facultades correspondientes a ellos.

Otra razón para que no mencione, específicamente, los diferentes planos de existencia, es quizá la de que semejante división del lado material del Universo no es necesaria para los propósitos de la Yoga. Esta Ciencia se ocupa, principalmente, de la elevación de la conciencia humana a niveles progresivamente más altos de existencia, y como todos los planos forman, en realidad, una masa heterogénea de partículas de materia, pueden tomarse como uno solo, por conveniencia.

Las cualidades de lo sutil, lo lejano, lo escondido, a que se refiere este sutra, se deben a las limitaciones de los órganos sensorios. La Ciencia ha tratado de superar estas deficiencias por medio de instrumentos físicos que amplían el alcance de los órganos. A los ojos se los ayuda a ver lo lejano por medio de un telescopio, lo diminuto por medio de un microscopio y lo escondido por medio de un aparato de Rayos X. Pero estas ayudas por medio de aparatos, aunque son maravillosas, adolecen de enormes limitaciones: En primer lugar, su esfera de observación, por muy vasta que sea, está confinada al mundo físico. Todos los mundos superfísicos siguen ocultos para los instrumentos físicos más sensitivos, por su misma naturaleza. Puesto que el mundo físico es, meramente, la corteza más externa del Universo

manifestado, nuestro conocimiento de este Universo es fragmentario y parcial.

En segundo lugar, nunca es posible llegar de esta manera a la verdad final con respecto a cuestiones científicas fundamentales. Por maravilloso que sea nuestro conocimiento respecto de la materia y la energía, no olvidemos que mucho de este conocimiento ha sido obtenido por inferencia y, por lo tanto, está sujeto a duda y error. La rapidez con que se abandonan diferentes teorías, una tras otra, en los campos de la química y la física, ha creado mucha confusión e incertidumbre con respecto a las cuestiones fundamentales tocantes a la naturaleza del Universo manifestado, de suerte que ahora el científico no parece estar seguro acerca de nada excepto los hechos empíricos que ha obtenido y utilizado de tan magnífica manera. Esto es inevitable mientras continuemos investigando exclusivamente con instrumentos físicos y análisis matemáticos en un Universo cuyos cimientos están en los campos de la mente y de la conciencia.

Pues bien, el método Yóguico es enteramente diferente. Descarta por completo toda ayuda externa y confía, únicamente, en el desenvolvimiento de los Órganos internos de percepción. Estos órganos están presentes en un estado más o menos perfecto de desarrollo en todos los seres humanos evolucionados y no se necesita sino ponerlos en uso por adiestramiento adecuado mediante métodos Yóguicos. El desarrollo paulatino de estos órganos correspondientes a todos los niveles de conciencia y sutilidad de la materia, abre, naturalmente, todos los campos sutiles de materia para el Yogui, hasta llegar a la última etapa en que la materia desaparece en la conciencia. Incidental-mente, le da al Yogui los medios de investigar fenómenos hasta del mismo mundo físico y manipular sus fuerzas de un modo más sencillo y eficaz de lo que puede hacerlo un científico, como lo muestra claramente la naturaleza de muchos Siddhis.

Es cierto que el método Yóguico es individual, no puede demostrarse públicamente y requiere autodisciplina prolongada y rigurosa.

Pero los que pueden ver lo ilusorio de la vida y están resueltos a conocer la Verdad, habrán de preferir este método cuando se den cuenta de que el método científico no puede darles sino el conocimiento superficial del plano físico y no ofrece esperanzas de liberarlos de las limitaciones de la existencia.

Los poderes a que se refiere este sutra son de un nivel inferior al de los Siddhis más importantes y reales. Existen pocas personas en el mundo que pueden ejercer, indudablemente, estos otros poderes. Poderes psíquicos, como la clarividencia o la clariaudiencia, son tan comunes ahora que su posibilidad ya no la niega la mayoría de personas pensantes, aunque no hayan sido reconocidos en círculos estrictamente científicos. Pero cuando alguien los exhibe en la forma ordinaria, ya sea por consideraciones pecuniarias o para satisfacer la curiosidad pública, se hallará que los ha desarrollado no por métodos estrictamente Yóguicos sino por otros medios a los que Patanjali se refiere en IV-1.

27. Por práctica de Samyama sobre el Sol, conocimiento del sistema Solar.

Este sutra y los dos siguientes tratan del método para adquirir conocimientos referentes a los cuerpos celestes. Hay tres cuestiones básicas envueltas en este conocimiento. La primera es la estructura de un sistema Solar que es la unidad fundamental en todo el Cosmos. La segunda es el arreglo de las estrellas en grupos de diferentes clases como galaxias, etc. La tercera es la ley que sustenta sus movimientos. Conocimiento con respecto a estas cuestiones primarías se obtiene practicando Samyama sobre tres objetos celestes, como se indica en estos sutras. Para entender esta posibilidad, el estudiante debe repasar lo que se dijo en 1-42 acerca de los diferentes principios subyacentes en Samyama para diferentes propósitos.

Este sutra 27 trata del método para adquirir conocimiento acerca

de la estructura de un sistema Solar, Este conocimiento incluye no sólo el aspecto físico que han estudiado tan completamente los astrónomos modernos, sino también los aspectos superfísicos que están ocultos a nuestra visión pero son mucho más interesantes y significativos. Un conocimiento general acerca del Sol, como el que se ha obtenido por métodos científicos, convencerá a cualquiera de que el Sol es el corazón y alma del sistema Solar. Investigaciones ocultas basadas en métodos Yóguicos han demostrado que esta centralización de toda la vida del sistema en el Sol mismo, tiene una significación más profunda y se debe al hecho de que el sistema Solar es un vehículo para la expresión de la vida y la conciencia de un Grandioso Ser, a quien llamamos Isvara o Logos Solar. Esta vida y conciencia se expresan a niveles diferentes a través de los diversos planos del sistema Solar que se interpenetran y forman un conjunto integrado.

Puesto que los diversos planos del sistema Solar están orgánicamente interrelacionados y el Sol físico en el centro de este organismo complejo, es fácil comprender que Samyama sobre el Sol desplegará en la mente del Yogui todo el patrón del sistema Solar y le dará un conocimiento amplio, no sólo con respecto a la estructura de nuestro sistema Solar sino de todos los sistemas Solares que constituyen el Cosmos. Estos sistemas Solares, aunque separados entre sí por distancias enormes, no son realmente independientes entre ellos; todos tienen sus raíces en la Realidad Suprema Universal, derivan su vida de una Fuente común a todos y están modelados por un solo patrón.

28. Por Samyama sobre la Luna, conocimiento acerca del orden estelar.

Este sutra ilustra el principio de que ejecutando Samyama sobre un fenómeno externo, es posible obtener conocimiento de la ley sobre la cual se basa ese fenómeno. El estudio del cielo por métodos astronómicos no sólo ha ensanchado nuestro horizonte y nos ha permitido conocer las estrellas, galaxias y universos lejanos, sino también

nos ha permitido echar un vistazo sobre las relaciones que existen entre estos diferentes grupos estelares. Con cada aumento en el poder de los telescopios quedan dentro del alcance de nuestra observación nuevas galaxias y universos y se comprueba más la infinitud del Cosmos. Los astrónomos han visto que todos estos cuerpos celestes, que parecen estar dispersos al azar en el firmamento, están agrupados de ciertas maneras y guardan ciertas relaciones recíprocas bien definidas. Los satélites se agrupan y se mueven en torno a un planeta, los planetas lo hacen en torno a un sol central, los soles que vemos como estrellas son parte de grupos mucho más grandes llamados galaxias y las galaxias se agrupan en un universo.

Las distancias y el tiempo implicados en estos agrupamientos y movimientos estelares son tan enormes en comparación con los períodos durante los cuales se han hecho estas observaciones, que no puede obtenerse una idea clara y completa de todo el Cosmos por métodos puramente físicos, aunque cualquiera que haya estudiado todo este asunto con mente abierta tendrá que convenir en que existe un Gran Plan en la base de los fenómenos astronómicos.

¿Cómo puede el Yogui obtener el conocimiento de este Plan? Por Samyama, sobre un fenómeno astronómico que sea típico de los diferentes agrupamientos y movimientos. El movimiento de la Luna alrededor de la Tierra, es uno de tales fenómenos en pequeñísima escala que incorpora las características esenciales de todos los agrupamientos y movimientos. Es fácil ver, pues, cómo por Samyama sobre él se desplegará ante la mente del Yogui la naturaleza esencial del Plan Cósmico.

29. Por Samyama sobre la Estrella Polar, conocimiento de los movimientos estelares.

Lo que se dijo arriba respecto de la ley que regula las relaciones espaciales de los cuerpos celestes, se aplica a la ley que regula sus

movimientos relativos. Es bien sabido que el movimiento es una cosa puramente relativa, y que no se puede definir ni determinar el movimiento absoluto. Solamente podemos medir el movimiento en relación con otro objeto que esté fijo. Sobre esta ley se basan todas las demás leyes del movimiento.

Ahora bien, no existe sino una sola estrella en el cielo cuya posición esté relativamente fija: se llama Dhruva o Estrella Polar. Se la puede considerar, pues, como un símbolo de la ley fundamental del movimiento. Samyama sobre la Estrella-Polar no indica, pues, Samyama sobre la estrella física que lleva ese nombre, sino Samyama sobre la ley del movimiento de la cual ella es un símbolo.

Se comprenderá cómo el Yogui puede adquirir conocimiento de todas las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos celestes al practicar Samyama sobre esta ley fundamental, si recordamos que las diferentes leyes del movimiento están interrelacionadas, de suerte que por Samyama sobre la ley básica es posible conocer todas las demás. Nótese que la Ciencia moderna está siempre buscando descubrir una ley simple y fundamental que sustente un número de leyes diversas en una esfera particular. Semejante búsqueda se basa en la percepción intuitiva de la unidad fundamental subyacente en la manifestación. Todas las leyes de la Naturaleza que operan en esferas diferentes y aparentemente no relacionadas, se derivan de la progresiva diferenciación de una sola Ley amplia que cubre, enteramente, todo el funcionamiento de la Naturaleza. Debido a eso, es que se pueden integrar leyes menores dentro de leyes más abarcantes, progresivamente, y que por Samyama sobre un aspecto de una ley se puede obtener el conocimiento de todos los demás aspectos.

30. Por Samyama sobre el ombligo conocimiento de la organización del cuerpo.

El cuerpo físico es un maravilloso organismo viviente que sirve,

de modo notable, como instrumento de la conciencia en el plano físico. Es verdad que la parte más importante del cuerpo físico es invisible y está fuera del alcance de los métodos científicos modernos. La totalidad del sistema de distribución Pránica, por ejemplo, que opera por medio del Doble-Etérico y suministra vitalidad, es desconocida por la Ciencia. Sin embargo, lo que se puede investigar por métodos científicos muestra que las diversas actividades del cuerpo han sido organizadas del modo más científico y parecen estar guiadas por una altísima inteligencia.

Un estudio detallado de esta organización del cuerpo muestra también que consiste en un modelo estable y que por lo tanto, todos los cuerpos humanos se asemejan en lo esencial de su estructura y funcionamiento. Los diversos sistemas, circulatorio, nervioso, linfático, glandular, etc., funcionan del mismo modo en todos los cuerpos humanos. La razón de esta similarídad de comportamiento está en la presencia de un arquetipo en la Mente Universal, al cual se conforman todos los cuerpos. A eso se debe que en billones y billones de seres humanos, que nacen bajo las condiciones más variadas, se repite con notable fidelidad el mismo patrón en la forma externa del cuerpo y en su funcionamiento.

Cualquier persona que pueda entrar en contacto mental con este arquetipo del cuerpo humano, obtendrá conocimiento pleno de la maquinaria del cuerpo físico. Esto puede hacerse por Samyama sobre el chakra umbilical que controla el sistema nervioso simpático. Pero claro que el objeto de este Samyama es el arquetipo del cuerpo y que el chakra del ombligo es, meramente, el portal que conduce a ese arquetipo. No se trata del plexo solar, sino del chakra en el Doble-Etérico que está conectado con el plexo solar.

31. Por Samyama sobre la garganta, cesación del hambre y de la sed.

Es bien sabido que las sensaciones de hambre y sed y otros fenómenos similares dependen de las secreciones de glándulas situadas en varias partes del cuerpo. El conocimiento del funcionamiento de estas glándulas y la capacidad de regular sus secreciones, naturalmente le dará al Yogui el poder de controlar esas sensaciones.

Existen varias glándulas situadas en torno de la garganta. Como la práctica de Samyama sobre el chakra umbilical le ha revelado al Yogui la presencia de la glándula que controla el hambre y la sed, podrá controlar a voluntad estas sensaciones.

Nótese, sin embargo, que en realidad es Prana lo que controla las secreciones glandulares y, puesto que Prana obedece al pensamiento, el Yogui puede, una vez que ha adquirido el conocimiento del funcionamiento de las glándulas, controlar todas las actividades fisiológicas, incluso los movimientos del corazón y los pulmones. Lo que un médico trata de conseguir por medio de drogas, el Yogui puede lograrlo por el control y regulación de las corrientes pránicas en el cuerpo. Las glándulas implicadas en estas acciones fisiológicas no las ha especificado Patanjali, evidentemente para evitar que personas necias jueguen con estas cuestiones y se causen daños.

32. Por Samyama sobre el nervio Kurma, se obtiene inmovilidad.

Prana es de muchas clases, cada una de las cuales tiene funciones especiales en el cuerpo y un Nadi o nervio especial como su vehículo; Kurma es una de las variedades de Prana, y el nervio que le sirve de vehículo se llama Kurmanadi. Esta variedad de Prana tiene que ver algo con los movimientos corporales, de modo que controlándola puede el Yogui inmovilizar su cuerpo, por Samyama sobre el Nadi

correspondiente.

Todos los aparatos que operan en el cuerpo físico están dispuestos para cumplir sus actividades normales de una manera involuntaria. Pero, puesto que cada aparato es realmente el vehículo de un principio o Tattva, es posible expresar ese principio o elemento hasta cualquier punto que se desee, mediante el control alcanzado sobre su función. Este tipo de control voluntario sobre la función del Kurmanadi es lo que capacita al Yogui para ejecutar proezas que le parecen milagrosas al hombre ordinario. Pero claro que ningún Yogui verdadero hará demostraciones de esta clase.

33. Por Samyama sobre la luz bajo la coronilla, visión de Seres perfectos.

Como la filosofía Yóguica se basa en la inmortalidad del alma humana y en su perfeccionamiento a través de la evolución, da por sentada la existencia de Seres que se han perfeccionado y están viviendo en un estado de la más alta iluminación. A tales seres se los llama Siddhas.

Estos Seres perfectos están por encima de la necesidad de reencarnar, porque han aprendido ya todas las lecciones que la vida corporal tiene que enseñar y han completado el ciclo de evolución humana. Viven en los planos espirituales del sistema Solar y, aun cuando conservan cuerpos en los planos inferiores para ayudar a la humanidad en su evolución, su conciencia permanece centrada en los planos superiores. Para entrar en contacto con estos Seres hay que elevarse al plano donde su conciencia funciona normalmente. El solo contacto físico con ellos no sirve de mucho, a menos que uno esté sintonizado con la vida superior de ellos y así pueda derivar beneficio real de ese contacto.

¿Cómo se puede entrar en contacto con estos Seres perfectos? Por Samyama sobre 'la luz bajo la coronilla' de la cabeza. Existe en el

cerebro un pequeño órgano rudimentario llamado el cuerpo pituitario. Además de sus funciones fisiológicas, que la ciencia médica conoce, tiene la función importante de establecer contacto con los planos espirituales en que funciona la conciencia de los Siddhas. Cuando se activa por Samyama sirve como un puente entre la conciencia superior y la inferior, y permite que la luz de los mundos superiores penetre en el cerebro. Solamente entonces quedan esos Seres al alcance del Yogui porque éste puede elevarse a su plano y tener comunicación con ellos. Pero esto no se logra por mera concentración en el órgano físico, sino por Samyama sobre la luz de la cual ese órgano puede servir como vehículo físico.

34. O por el conocimiento intuitivo de todo.

Todos los Siddhis pueden adquirirse por otros métodos que los que, hasta aquí, nos han indicado los Yoga-Sutras. Por ejemplo, un Bhakta que sigue el camino de la Devoción puede entrar en posesión de muchos Siddhis aunque no haga nada por desarrollarlos. Esto muestra que existe un estado de conciencia espiritual en el que están inherentes todos estos poderes y, por lo tanto, cualquiera que alcance ese estado por cualquier método adquiere automáticamente los Siddhis. El Bhakta alcanza ese estado por unión con el Amado mediante el amor; el Jnana lo alcanza por discernimiento. En los dos sutras siguientes, Patanjali indica el método de desarrollar este estado de conciencia por el camino estrictamente Yóguico.

Este estado de conciencia, en el cual están inherentes toda clase de Siddhis, también confiere el poder de percibir la verdad, directamente, sin ayuda de instrumentos. A esta facultad se le da, en este sutra, el nombre sánscrito de Pratibha. La palabra que más se acerca a su significado es 'intuición". Pero en la psicología occidental se le da a esta palabra, intuición, un sentido vago y general de captación mental de la verdad sin razonamiento, y no se tiene en cuenta el carácter trascendental de lo que se capta. Es cierto que algunos filósofos

occidentales han usado la palabra intuición en un sentido más específico que se acerca al de Pratibha pero, generalmente, no es ése el significado aceptado.

En los Yoga-Sutras se usa la palabra Pratibha para indicar aquella facultad espiritual trascendente de percepción que puede prescindir del uso, no sólo de los órganos sensorios sino de la misma mente. Puede percibir cualquier cosa directamente como reflejada en la conciencia misma, sin la mediación de los sentidos o de la mente.

Lo que generalmente se llama intuición es, a lo sumo, un vago y tenue reflejo de Pratibha, algo así como una reverberación o eco inferior de Pratibha en el campo de la mente. Carece de la precisión y definición que implica la palabra Pratibha.

El hecho de que Isvara sea consciente de todo cuanto ocurre por doquiera, sin tener que usar órganos sensorios o mente, explica que debe existir una facultad de percepción sin instrumentos. Si la omnisciencia existe, entonces la percepción no instrumental también debe ser un hecho. Eso es Pratibha, la expresión de este tipo de percepción por medio de un individuo en una forma limitada. Praübha es, también, la facultad que utilizan los Seres perfectos que han alcanzado Kaivalya, para mantenerse en contacto con los mundos inferiores que han trascendido.

La percepción sensorial es, apenas, como una etapa en el desenvolvimiento de la conciencia. Una vez que la conciencia superior ha quedado desarrollada, el uso de los órganos sensorios se vuelve casi innecesario y no se apela a ellos sino para ciertos propósitos específicos. En el proceso evolutivo se encuentra, con frecuencia, que un mecanismo particular que representa una etapa inferior se usa, únicamente, para lograr un desarrollo hacia una etapa superior, y desaparece cuando ha cumplido ese propósito.

35. Por Samyama sobre el corazón, comprensión de la naturaleza de la mente.

En este sutra y el siguiente, se da el método para desenvolver la conciencia intuicional. Como esta conciencia trasciende a la mental, el primer paso es conocer la verdadera naturaleza de la mente y saber cómo ella modifica la conciencia pura del Espíritu. Este conocimiento se adquiere por Samyama sobre el corazón. ¿Qué se indica por el corazón?

La forma de un ser humano está constituida por un juego de vehículos concéntricos de materia de diferentes grados de densidad, tal como la forma del Logos Solar está constituida por un juego de planos concéntricos irradiados por Su conciencia. A la forma humana se la llama 'el huevo áurico' y a la del Logos 'el huevo Bráhmico'. Las dos están relacionadas entre sí como microcosmos y macrocosmos y tienen un centro común.

Tal como el Sol, en sus aspectos físicos y superfísicos, es el corazón del sistema Solar de donde irradian todas las energías que se necesitan en ese sistema, del mismo modo el centro energético común de todos los vehículos del hombre se considera como el corazón. Probablemente, esto se deba a su proximidad con el corazón físico y también a su función análoga. El portal al corazón místico es el chakra llamado Anahata, y por Samyama sobre este chakra, el Yogui se capacita para conocer la naturaleza del principio mental que funciona oor medio de diferentes vehículos a diferentes niveles.

Como la Mente no es otra cosa que la interacción de Conciencia v Materia (1-2), debería ser fácil ver por qué el centro común de todos los vehículos, por medio de los cuales funciona la conciencia, tiene que ser también la sede de la Mente. Los sentidos no son sino sus puestos de avanzada y deben considerarse como partes de ella.

36. La incapacidad de distinguir entre Purusa y Sattva, que son absolutamente distintos, produce experiencia. Por Samyama sobre lo que le interesa al Purusa mismo, distinto de lo que le interesa a Prakriti, se obtiene el conocimiento del Purusa.

Muchos estudiantes encuentran bastante difícil de entender este sutra, debido a que implica algunas doctrinas filosóficas fundamentales sobre las cuales no se tienen ideas bien claras. Si las dilucidamos primero, se aclarará el significado de este sutra.

La primera idea que debemos captar bien es que el Purusa es un Centro en la Realidad Suprema y trasciende a la manifestación y sus limitaciones. Su descenso a la manifestación, por medio de su asociación con Prakriti, no altera su naturaleza trascendental, aunque sí modifica a Prakriti por cuyo medio se expresa en su triple calidad de Sat-Cit-Ananda. Esta naturaleza triple se refleja en las tres Cunas: Tamas, Rajas, Sattva. La correspondencia entre los aspectos de Conciencia y los Cunas, puede presentarse así:

SAT	se corresponde con	TAMAS
CIT	" "	RAJAS
ANANDA	" "	SATTVA

Como el objetivo de la Yoga es la Propia Realización, o sea obtener la conciencia de nuestra verdadera naturaleza (1-3), la Cuna Sattva desempeña un papel tan importante en la exposición de las doctrinas Yóguicas.

Cuando la conciencia del Espíritu o Purusa se manifiesta en el campo de la Materia o Prakriti, aparece como conciencia del No-ser, y a esta conciencia que se expresa por la acción de la Guna Sattva se la conoce como Buddhi.

El uso de la palabra 'conciencia', tanto para la conciencia trascendental del Purusa que está por encima del campo de Prakriti, como para la conciencia que se refleja como percepción dentro del campo de Prakriti, causa siempre cierta confusión. Cuando usamos la palabra 'conciencia' en su sentido ordinario, nos referimos siempre a esta última. Pero no existe, en nuestros idiomas, otra palabra para referirse a la conciencia trascendental del Purusa. Lo que la psicología moderna llama 'conciencia' es, apenas, una manifestación parcial y limitada de la conciencia del Purusa. En sánscrito se usa el término Citi-Sakti (IV-34) y, más generalmente, el de Caitanyam, para designar la conciencia pura y trascendente del Purusa. A la conciencia condicionada se la designa como Samvit (111-35).

Cuando la conciencia pura del Purusa se asocia con Prakriti, se va condicionando, gradualmente, al descender plano por plano. Estos diferentes grados de condicionamiento están representados por las cuatro etapas de las Gunas que estudiamos en 11-19. La sola cercanía de Purusa produce cambios en Prakriti. Uno de esos cambios es el desarrollo de la conciencia condicionada.

Debido a que el Purusa se mantiene siempre apartado de Prakriti, se considera que todos los fenómenos de la conciencia son puramente Prakríticos y que están basados en la Guna Sattva. En este contexto puede tomarse la palabra Sattva como el principio de conciencia que se expresa por medio de la facultad de Buddhí. El Purusa se mantiene separado de Prakriti, pero su presencia o cercanía estimula la conciencia por medio de Buddhi.

Esta conciencia va haciéndose más y más vivida y va reflejando más perfectamente la conciencia del Purusa, a medida que se expresa por medio de las etapas cada vez más sutiles de las Gunas. Pero no hay nada de común entre la conciencia condicionada, que es un producto de Prakriti, y la conciencia pura que trasciende totalmente a Prakriti. Las dos son absolutamente distintas, como lo dice este sutra.

Otra idea que hay que captar bien en este sutra, es la de la

naturaleza de la 'experiencia'. Puesto que el Purusa trasciende totalmente a Prakriti y la experiencia ocurre siempre en el campo de Prakriti, el Purusa no puede ser el experimentador. La experiencia se produce debido a Avidya cuando no se hace distinción, sino identificación entre el Purusa y la conciencia condicionada que se llama Sattva en este sutra. Incluso en nuestra vida ordinaria, vemos que cuanto más nos identificamos con nuestra mente y sus contenidos y nos dejamos enredar en ellos, mayor deleite encontramos en vivir; en cambio, el desarrollo del Desapego le resta deleite a nuestras experiencias y las convierte en meras percepciones. A mayor desapego por discernimiento corresponde una más perfecta transformación de la experiencia en mera percepción.

Un Alma Liberada es tan consciente cuando funciona por medio de un vehículo como un hombre ordinario pero, como en ella está ausente el elemento de identificación o apegó, no se detiene a 'saborear' sus experiencias. Este gradual desprendimiento de la Conciencia pura de los 'contenidos mentales' logrados por contacto con un vehículo, se produce gracias a Viveka y Vairagya (Discernimiento y Desapego) y, cuando se completa, lleva al Alma hasta Kaivalya.

¿Es entonces Kaivalya un estado completamente desprovisto de felicidad? ¿Es una existencia descolorida en la que no hay nada que nos compense por los goces y alegrías que a veces proporciona la vida ordinaria? No, esa es una idea equivocada que suele perturbar a los que han estudiado superficialmente estas cuestiones y, con frecuencia, les hace sentir repulsión por el ideal Yóguico de la Liberación. Para disipar esta equivocación basta averiguar cuál es la fuente de la felicidad ilusoria que sentimos en las experiencias agradables de nuestra vida ordinaria y también en las experiencias gloriosas de la vida superior. Obviamente, esa fuente es el Ser cuya naturaleza misma es Ananda. La experiencia exterior no es sino una causa excitante. La respuesta de adentro, de la fuente de felicidad, es la que provoca las tenues reverberaciones que sentimos como goces y placeres en la vida inferior.

Cuando desechamos los goces y placeres de la vida inferior, lo que en realidad hacemos es cambiar el método indirecto e incierto de obtener felicidad, por el método directo y seguro. Dejamos de aferramos a las sombras para sujetarnos a la substancia. En vez de continuar, vanamente, buscando experiencias felices, nos convertimos en la Felicidad misma.

Tenemos, pues, que la conciencia pura del Purusa es, en verdad, diferente a la percepción en el campo de Prakriti, aunque parece indistinguible. Entonces, viene la pregunta: ¿cómo separar las dos para obtener el conocimiento del Purusa? El método prescrito en este sutra es el de practicar Samyama sobre la diferencia entre el propósito escondido en el Contenido mental y el propósito del Purusa mismo. El Contenido mental le interesa 'al otro', a Prakriti, del cual es producto. La conciencia del Purusa le interesa al Purusa mismo. No tiene ningún interés o motivo ulterior, pues el Purusa es eterno, inmutable y auto-suficiente.

Sobre esta distinción tan sutil se puede practicar Samyama y, de este modo, es posible disolver el Contenido mental, aparentemente homogéneo, en sus dos componentes: Sattva, que refleja la conciencia del Purusa, y la conciencia misma del Purusa. El problema no es muy diferente al de tratar de distinguir entre una fuente de luz y su reflejo en un espejo. Tal como puede haber varios métodos para distinguir entre el objeto real y su reflejo, también puede haber varios métodos para distinguir entre el reflejo del Purusa en Sattva y el Purusa mismo. El método propuesto en este sutra es uno de ellos, y conduce a reconocer el Purusa como distinto de su reflejo en Sattva.

Cuando se obtiene este conocimiento, el Yogui puede ejercer la percepción no instrumental indicada en-34. Como el Purusa está por encima de las limitaciones de Prakriti, su percepción también debe estar por encima de las limitaciones de la mente y de sus órganos sensorios.

37. De ahí nacen las percepciones intuicionales de oído, tacto, vista, gusto y olfato.

Puesto que la percepción intuicional está por encima de la mente y de los órganos sensorios que son extensiones de la mente, es fácil entender, de un modo general, que hay que prescindir de dichos órganos para ejercitar la percepción intuicional. Normalmente, nuestras percepciones sensoriales tienen lugar por medio de esos órganos y, por lo tanto, estamos limitados por la capacidad de ellos. Pero cuando se ha obtenido el conocimiento del Purusa, como se indicó en el sutra anterior, esas limitaciones desaparecen y el Yogui puede percibir todo sin la ayuda de los órganos sensorios.

En casos como el de la clarividencia, el Yogui simplemente amplía el alcance de sus órganos sensoriales físicos, pero en la percepción intuicional prescinde totalmente de estos órganos y utiliza su poder de percepción omniabarcante.

Nos ayudará a comprender la naturaleza de esta percepción intuicional el recordar que el Purusa es el verdadero perceptor. Cualquier conocimiento adquirible en los planos inferiores, por medios externos, ya está presente en el Purusa en su totalidad. Cualesquiera poderes y facultades por desarrollar en el curso de la evolución, ya están presentes potencialmente en el Purusa desde el principio mismo y, simplemente, van brotando o desarrollándose del estado latente al activo por los estímulos externos de Prakriti.

Parece que en las etapas tempranas de evolución es necesario que la facultad de percibir se diferencie y funcione por medio de canales separados y, por eso, nacen los órganos sensorios distintos. Pero después de que la mente se ha desarrollado hasta cierto punto y los poderes de la conciencia se han despertado suficientemente por contacto directo con el Purusa, esa facultad de percibir y conocer puede funcionar como un conjunto sin la ayuda de los cinco órganos sensorios. La percepción intuicional es como la luz blanca que incluye

todos los colores y puede, por lo tanto, hacer ver el color característico de cualquier cosa. La percepción sensorial es como los colores presentes en el espectro que se produce al descomponer la luz blanca con un prisma. Cuando el Yogui logra trascender el prisma de la mente puede obtener directamente todo el conocimiento que antes obtenía por medio de los órganos sensorios.

Hay diferentes interpretaciones de la expresión Pratibha-sravana que se encuentra en este sutra. Algunos comentadores parecen creer que Pratibha significa conocimiento superfísico y que esta frase significa clariaudiencia, etc. No parece justificada esta interpretación, primero porque el desarrollo de estas facultades superfísicas ya se trató en los sutras 26 y 42 de esta Sección y, segundo, porque el Yogui no necesitaría obtener ni siquiera un conocimiento parcial del Purusa para poder ejercer tales facultades. Las 'percepciones in-tuicionales' pertenecen a un orden mucho más elevado y, por la índole del contexto, se ve que son poderes especiales conectados con el Purusa mismo, puesto que aparecen después de que el Yogui ha logrado, por lo menos, un contacto parcial con la conciencia pura del Purusa.

38. Son obstáculos para Samadhi, y poderes cuando la mente se extro-vierte.

Los diversos Siddhis que se han descrito en esta Sección serán obstáculos cuando el Yogui esté buceando en las zonas más profundas de su conciencia, porque tenderán a llevar la conciencia hacia afuera; de ahí, que el místico no busque semejantes poderes. No quiere tener que ver nada con ellos, porque su ejercicio crea toda clase de tentaciones y distracciones en su camino, pero la perfección incluye el poder de controlar todos los fenómenos de todos los planos en que funcione la conciencia y, por eso, el Hombre Perfecto posee no sólo el conocimiento directo de la Realidad, sino también el conocimiento y el dominio de todos los planos en que su conciencia funciona.

Es por eso que todos los Siddhis han de adquirirse en una u otra etapa antes de alcanzar la Perfección. El adepto posee no solamente todos los poderes de que trata esta Sección, sino también la suprema sabiduría que impide que pueda usar mal estos poderes.

39. La mente puede ocupar otro cuerpo debilitando la causa de la sujeción y conociendo los canales.

El poder de ocupar el cuerpo de otra persona es un Siddhi bien conocido que algunos ocultistas usan a veces en su trabajo en el mundo externo. No debe confundirse con la obsesión. En la obsesión, la entidad que se posesiona es un alma desencarnada de tipo bajo, esclava de sus propios deseos, que se posesiona del cuerpo físico de su víctima, a la fuerza, con el fin de establecer alguna clase de contacto temporal y parcial con el mundo físico para satisfacer sus deseos.

Cuando un Yogui de alto poder ejerce este Siddhi lo hace, primeramente, con el consentimiento del dueño de ese cuerpo quien, por lo general, es un discípulo del Yogui y está en perfecto acuerdo con él. Además, no busca satisfacer ningún deseo personal sino que toma posesión de ese cuerpo con el objeto de hacer algún trabajo importante y necesario en bien de la humanidad.

En la mayoría de los casos, el Yogui puede cumplir ese propósito materializando temporalmente otro cuerpo artificial, gracias a su poder sobre la materia del ambiente donde quiere realizar su tarea. Semejante cuerpo artificial, conocido como Nirmana-Kaya, tiene, sin embargo, ciertas limitaciones y, por lo tanto, puede ser más conveniente que tome el cuerpo de un discípulo por el tiempo requerido. Entonces, el discípulo sale de su cuerpo y el Yogui lo ocupa. El discípulo permanece, entretanto, en el plano superior en su vehículo más sutil, y regresa a ocupar su cuerpo cuando éste queda vacante.

Algunas personas, especialmente en Occidente, sienten un fastidio

peculiar ante esta idea. Pero si consideramos que el cuerpo no es sino un alojamiento o un instrumento para el trabajo del alma en el plano físico, no se justifica esa impresión. No la sentimos cuando tomamos prestado el automóvil o la casa de un amigo. ¿Qué hay de malo en que un Yogui tome prestado el cuerpo de otra persona que consiente en ello? Ese fastidio se debe a que nos identificamos completamente con el cuerpo, o que caemos en el error de creer que la ocupación del cuerpo de otro con su anuencia significa, necesariamente, que dominamos su voluntad.

El sutra indica dos requisitos que hay que llenar antes de poder ejercer este Siddhi: el primero es el de 'debilitar la causa de la sujeción'. Esta sujeción indica el apego a la vida, en general, y al cuerpo físico, en particular. La causa principal de estos apegos está en las cinco Kleshas productoras de Karmas (11-12). Esta servidumbre se debilita, aunque no se destruye completamente, cuando el Yogui ha atenuado las Kleshas y ha agotado, suficientemente, sus Karmas por medio de la práctica de la Yoga.

El segundo requisito es que el Yogui conozca bien los canales o pasajes a lo largo de los cuales viaja el centro de la mente cuando entra o deja el cuerpo. Existen diferentes Nadis en el cuerpo para propósitos específicos, y uno de ellos sirve como paso para el centro mental cuando entra o sale del cuerpo. Por 'centro mental' se indica el centro común de los vehículos super-físicos, por medio del cual funciona la Mente. Muchas personas no se dan cuenta de que el ejercicio de los poderes Yóguicos se basa en un conocimiento detallado y preciso de los vehículos físicos y superfísicos, y que se necesita un entrenamiento riguroso en la aplicación de este conocimiento a propósitos particulares. La Yoga es una Ciencia y sus requisitos son tan estrictos como los de cualquier Ciencia física.

40. Por dominio sobre Udana, levitación y flotar sobre agua, cieno, espinas, etc.

Hay cinco clases de Prana en el Doble-Etérico. Cada una tiene una función especializada para el mantenimiento del cuerpo. El control que se adquiere sobre cualquiera de ellas significa que la función correspondiente puede ser regulada por la voluntad del Yogui. Udana es una de ellas: está relacionada con la atracción gravitacional de la Tierra sobre el cuerpo y, controlando Udana, es posible neutralizar esa atracción. La levitación es un fenómeno muy común en la práctica de Pranayama y se debe a la circulación de corrientes práni-cas de cierto modo. Si el Yogui puede neutralizar la atracción gravitacional de la Tierra y mantener su cuerpo flotando a cualquier nivel deseado, puede fácilmente evitar el contacto con agua, lodo, abrojos, etc.

41. Intensificación del fuego gástrico por dominio sobre Sama-na.

Es bien conocida la relación del Prana Samana con el fuego gástrico y la digestión. El control sobre Samana capacitará, naturalmente, al Yogui para aumentar la intensidad del fuego gástrico y digerir sus alimentos.

A personas con ideas modernas sobre la Ciencia médica puede sonarles fantástico que la digestión de las comidas depende del fuego. Pero la palabra fuego no se usa aquí en su sentido ordinario. Agni (fuego) es uno de los tattvas que se manifiesta de muchas maneras, y el fuego es una de ellas. La función del fuego gástrico, que es una forma de Agni, es la de estimular las secreciones gástricas que permiten la digestión. La Ciencia Yoga no contradice, pues, los hechos de la medicina. Simplemente, toma una actitud más amplia hacia estos procesos naturales e incluye dentro de su campo las fuerzas y causas sutiles que operan tras ellos.

No parece correcta la interpretación que algunos dan a una de las palabras de este sutra como 'refulgencia'. En primer lugar, nadie ha oído hablar jamás de Yoguis cuyo cuerpo despida luz y, aunque se encontrara alguno que lo hiciere no sería por el ejercicio deliberado de su Siddhi. El tradicional halo de luz en torno de la cabeza de seres espirituales muy altamente avanzados, se debe a la luminosidad de sus auras superfísicas, y no es un fenómeno físico.

42. Audición superfísica por Samyama sobre la relación entre Akasa y el oído.

El sonido en los planos superfísicos no es, esencialmente, diferente del sonido en el plano físico. Es, meramente, una continuación de la misma clase de vibraciones pero más finas. Las vibraciones sónicas en diferentes planos están relacionadas entre sí tanto como las diferentes octavas en música. El que practique Samyama sobre la relación entre Akasa y el sentido auditivo se hará consciente de toda la gama de sonidos y podrá escuchar los de los planos superfísicos también. Audición superfísica es, pues, hacerse sensitivo a las vibraciones sónicas más sutiles que están fuera del alcance del oído físico. Samyama, sobre cualquier principio o fuerza, pone la conciencia del Yogui en contacto con la realidad sustentadora de ese principio o fuerza y, así, lo hace consciente en todas las esferas y zonas en que ese principio o fuerza opera.

43. Poder de atravesar los aires, por Samyama sobre la relación entre el cuerpo y Akasa y por enlace de la mente con cosas livianas como pelusa.

'Atravesar los aires' se refiere al bien conocido Siddhi de transferir el cuerpo de un lugar a otro por la vía de Akasa. Esto no significa volar

como un pájaro, sino disolver las partículas del cuerpo en un lugar y volver a juntarlas en el de destino. El cuerpo físico está formado por innumerables partículas de materia que se mantienen juntas por la fuerza de cohesión, fuerza que reside en el medio universal de Akasa. De hecho, la existencia del cuerpo depende de esta relación entre sus partículas y el Akasa del cual se formaron esas partículas.

Si el Yogui practica Samyama sobre esta relación del cuerpo con Akasa, adquiere el conocimiento de estas fuerzas de cohesión y el poder de manipularlas a su gusto. Si, además, enlaza su mente con una substancia liviana como la pelusa del algodón, produce la dispersión de las partículas del cuerpo y su disolución en Akasa. 'Enlazar la mente' significa concentrarla en el proceso por el cual el algodón en rama se convierte en pelusa, es decir se dispersa. Esto muestra que si el Yogui ejercita su poder volitivo manteniendo en mente un proceso particular, puede hacer que ese proceso se cumpla, con tal de que sepa ejecutar Samyama. Para volver a juntar las partículas, todo lo que se requiere es retirar la fuerza de voluntad que las mantenía dispersas y, entonces, el cuerpo se materializa instantáneamente 'como de la nada'.

La técnica de 'atravesar los aires' depende, pues, de conocer las fuerzas que operan en la formación de objetos físicos con Akasa, y de ejercer el poder volitivo de una manera particular. Incluye la disolución del cuerpo en Akasa y el proceso reverso de re-materializarlo del Akasa. Pero no se trata de un conocimiento intelectual, como el que posee un científico; es un conocimiento directo que se obtiene solamente por Samyama y que implica unificarse en conciencia con el objeto sobre el cual se medita. Esto es lo que significa 'enlazar la mente' con algo.

'Atravesar los aires' no significa aquí materializar un cuerpo por medio de Kriya-Sakti. Este sutra se refiere al traslado del cuerpo físico original del Yogui, a otro lugar, por un proceso combinado de disolución y materialización. En Kriya-Sakti, el cuerpo físico original permanece donde estaba y otro cuerpo artificial es materializado

temporalmente, en otro lugar, en torno de una 'mente artificial' (IV-4). Las técnicas de los dos procesos son diferentes y, una u otra, se adoptan según lo requiera la ocasión.

44. Por el poder de relacionarse con aquel elevado estado de conciencia que está fuera del intelecto y, por lo tanto, es inconcebible, desaparece lo que encubre la luz.

Si examinamos el contenido de nuestra mente, en cualquier momento encontraremos una combinación de dos grupos de imágenes: unas, producidas por contacto directo con el mundo externo a través de los órganos sensorios; otras, producidas por nuestra propia imaginación. Estos dos tipos de imágenes están entremezclados y constituyen nuestra imagen del mundo, en cierto momento. ¿Cuál es la naturaleza de una imagen producida por contacto con el mundo externo a través de los sentidos? ¿Cuál es su origen?

Si el mundo que nos rodea es la expresión de una Realidad por medio de la Ideación Divina, entonces es natural suponer que la imagen del mundo en nuestra mente es el resultado del impacto de la Mente Universal en nuestra mente individual. Nos relacionamos con la Mente Universal por medio de nuestra mente individual. Los cambios que ocurren en nuestra mente en todo momento son, pues, el resultado de los continuos cambios en la Mente Universal al desenvolverse ésta en el sistema Solar independientemente de nosotros.

Esta individualización de la imagen mundial por nuestra mente individual, limita y distorsiona la Ideación Divina, de modo que no obtenemos sino una imagen tenue y opaca. La luz de la Mente Universal queda como encubierta por nuestra mente individual y, así, vivimos nuestra vida en la oscura prisión de nuestra propia mente, inconscientes de que las sombras densas y fugaces producidas en nuestra mente, son las sombras de una tremenda Realidad inconcebible por

nosotros, mientras nuestra conciencia siga encerrada dentro de los muros de esa prisión.

¿Qué sucederá si, de alguna manera, nos escapamos de esa prisión? Un torrente de luz de la Mente Universal invadirá nuestra conciencia y, así, obtendremos una omniabarcante visión de todos aquellos principios y leyes naturales que nuestro intelecto no nos permite considerar sino uno a uno y como a tientas.

A este poder de salimos de nuestro intelecto lo llama Patanjali Maha-Videha en este sutra, probablemente porque deja la conciencia en libertad dentro del reino de la Mente Universal que opera 'sin ningún cuerpo o Deha'. Dice que 'está fuera' porque la Mente Universal está por fuera de la mente individual y, la imagen del mundo en la mente individual, tiene una fuente externa. Dice que es 'inconcebible' porque esta imagen vivida y omniabarcante no la puede concebir el intelecto y tiene una realidad independiente. Dice que es un 'estado de conciencia', porque es pasajero; pero es un 'estado' de la Mente Universal y no de la mente individual, tan limitada.

Se verá, por lo tanto, que 'lo que encubre la luz', según este sutra, no es la misma 'cubierta' a que se refiere el sutra 11-52;. esta cubierta es el cerebro que encubre la luz del mundo mental. El sutra que estamos considerando, se refiere al cuerpo mental individual que 'encubre la luz' de la Mente Universal. Este proceso tiene lugar en una etapa posterior y a un nivel mucho más alto. La cubierta a que se refiere 11-52 se destruye por Pranayama y prepara el terreno para Dharana (11-53). La cubierta a que está refiriéndose ahora, se destruye por Samyama y por el desarrolla de la percepción intuicional mediante el conocimiento del Purusa (111-36).

Este Siddhi capacita al Yogui no sólo para trascender los órganos sensorios (111-37), sino también para trascender la mente individual para la cual fueron creados esos órganos. Es complementario, pues, del Siddhi de-37.

45. Dominio sobre los Elementos por Samyama sobre sus estados denso, constante, sutil, omnipenetrante y funcional.

Este sutra y el 48, son dos de los más importantes y abstrusos en esta Sección. Una breve consideración sobre las ideas fundamentales en que se sustenta la doctrina de los Bhutas, o Elementos, nos ayudará a comprender su significado.

A los Bhutas se los llama también Tattvas. La palabra Tattva es de una importancia grande y sutil en los sistemas filosóficos hindúes. Literalmente, significa 'ser aquello', es decir, la cualidad esencial de una cosa que la distingue de todas las demás cosas. Tattva se refiere, pues, a las cualidades esenciales que están incorporadas en diferentes medidas, en diferentes cosas. Puede también significar un principio que está incorporado en un número de cosas en diferentes grados, que hace que esas cosas se asemejen, en ciertos aspectos, aunque difieran en grado y modo de expresión. También puede referirse a una función y, en este caso, puede aplicarse a un grupo de cosas que tienen en común una función. Pero debe ser una función particular común a un número de cosas en diferentes grados y maneras de expresión.

Se ve, pues, que Tattva tiene un significado muy abarcante y no puede traducirse en nuestros idiomas por una sola palabra. Su significación se basa, realmente, en la doctrina fundamental de la filosofía hindú, según la cual el Universo manifestado es una emanación de una Realidad Suprema que lo impregna y lo energiza en todo tiempo y lugar. Cuando el Universo entra a existir, debe estar sustentado por un enorme número de principios, funciones, leyes, etc., que sirven como fundamento para los fenómenos siempre cambiantes que constituyen el Proceso Mundial. Sin tales leyes, principios y funciones, el Universo manifestado no podría ser un Cosmos sino un caos, y bien sabemos que no lo es.

Estos diferentes modos fundamentales de expresión que definen

las relaciones recíprocas de las diferentes partes, que determinan sus acciones y reacciones mutuas y aseguran un Proceso Mundial armonioso, ordenado y continuo, son los Tattvas de la filosofía hindú.

Aunque estos Tattvas son innumerables, están todos relacionados entre sí, porque todos se derivan por progresiva diferenciación del Principio Único, que constituye la esencia misma de la naturaleza Divina. Aunque difieren entre si y a veces se contraponen, forman un conjunto integrado en el que cada Tattva está armonizado y equilibrado por su contrario. Cuando el Universo desaparece y sobreviene Pralaya, estos Tattvas se disuelven en su fuente Primordial para permanecer allí en su estado balanceado y latente hasta que nazca otro Universo y el Proceso Mundial comience de nuevo.

Los Bhutas son cinco de estos innumerables Tattvas y tienen una función especial en el Universo manifestado: la de relacionar la materia con la conciencia. Traducir la palabra Bhutas como 'elementos' en el sentido primitivo de tierra, agua, aire, etc., ha sido un gran error que ha reducido el concepto global de esta palabra a un dogma absurdo e incomprensible. Identificar los Bhutas con los estados de la materia, sólido, líquido, gaseoso, etc., tampoco da una idea correcta de ellos, aunque es un tanto mejor que la otra interpretación. Besu-miremos aquí la idea esencial de esta doctrina.

Conocemos el mundo externo por medio de nuestros cinco sentídos. Las cosas que nos rodean poseen muchas cualidades. ¿Cómo clasificarlas científica y sencillamente? Los sabios, que por medio de la Yoga escudriñaron los misterios más recónditos de la vida, adoptaron un método perfectamente científico y, sin embargo, muy sencillo según para clasificarlas. Las dividieron en cinco grupos, según afectan la mente a través de los sentidos. A estos cinco grupos o modalidades los llamaron Bhutas o Tattvas. De suerte que Tejas es aquella cualidad omniabarcante que, de una u otra manera, afecta la retina del ojo; Akasa es la que afecta el oído, y así sucesivamente (11-54).

¿Qué clasificación más científica y sencilla podría idearse para

atender a los requerimientos de los que han realizado la naturaleza ilusoria de la percepción sensoria y están resueltos a descubrir la realidad que se oculta tras el mundo fenomenal? Nuestras teorías acerca de la materia pueden cambiar, pero el modo esencial de conocer los objetos del mundo externo no puede cambiar y, por k> tanto, este método de clasificación es independiente de todas las teorías y descubrimientos que puedan surgir en el desarrollo futuro del conocimiento científico, y no será afectado por ningún cambio cataclísmico en las teorías científicas.

No puede decirse que esta clasificación sea super-simplista. Está relacionada con la naturaleza interna de las cosas, la cual puede descubrirse únicamente por la práctica de la Yoga, como lo indican los pocos sutras que tratan de este asunto. El conocimiento científico moderno, tan extraordinariamente variado, detallado y preciso, sufre del gran defecto de que se divorcia del conocimiento de la naturaleza interna de las cosas que estudia. Considera la Materia como una cosa separada de la Mente y la Conciencia y, por lo tanto, confina su jurisdicción a la superficie de las cosas, a su apariencia externa y a su comportamiento.

La filosofía Yogui, en cambio, integra en un todo abarcante todos los aspectos de la manifestación, Materia, Mente y Conciencia, porque ha descubierto con sus métodos especiales que ellos se interre-lacionan íntimamente. En efecto, toda la teoría y la práctica de la Yoga se basa en esta idea de la interdependencia de estas tres realidades de la existencia. Los poderes extraordinarios que se pueden adquirir por prácticas Yóguicas, muestran que esta base fundamental de la doctrina de la Yoga es correcta.

El esquema que dimos en 11-54 para mostrar los diversos factores implicados en este tema, muestra la naturaleza de los Bhutas y su relación con los Órganos y la mente, conforme a la psicología Yóguica acerca de la percepción mental. Puede verse que los Bhutas, por su acción peculiar, afectan los órganos que entonces transmutan las

vibraciones físicas en sensaciones. Estas sensaciones son la materia prima con que la mente elabora el mundo de ideas por un proceso de integración, reproducción y reajuste de las imágenes componentes. Pero la mente es 'neutra', y lo que le imparte a su trabajo mecánico, la capacidad de comprensión inteligente, es la iluminación de Buddhi. Como este asunto ya se trató ampliamente allí, pasemos al problema de que trata este sutra, o sea el del 'dominio sobre los Elementos' o Bhutas.

La clave para dominar cualquier cosa está en conocer bien su naturaleza esencial. El hombre ha podido dominar las fuerzas de la Naturaleza luego de descubrir las leyes que determinan su actuación. El dominio de los Bhutas debe depender, pues, del descubrimiento de su naturaleza esencial. Esto es lo que el Yogui trata de hacer, aplicando Samyama a las diferentes etapas por las que los Bhutas pasan para asumir su forma final.

Si queremos comprender estas diferentes etapas de la involución de los Elementos, tenemos que recordar de nuevo la doctrina básica de la filosofía Yóguica de que todo el Universo manifestado es una emanación del Ser Uno. Ese Ser se ha convertido en el No-ser mediante una involución progresiva de una parte de sí mismo. Esta involución progresiva de la Conciencia produce las cinco etapas o estados de los Elementos mencionados en este sutra, y muestra también que reversando el proceso es posible rastrear su origen hasta su misma fuente.

Como es algo difícil comprender los cinco estados que los Bhutas asumen en las cinco etapas de su involución, consideremos un ejemplo sencillo para ilustrar cómo la expresión externa y sencilla de una cosa puede tener aspectos más sutiles que están ocultos a nuestra visión. Veamos las etapas de la manifestación de un elemento químico como el oxígeno, desde la Mente Divina.

1) Puesto que el oxígeno tiene que desempeñar un papel definido en el mundo físico, el primer paso en su formación sería que en la

Mente Divina se formara una concepción de su función o propósito. Este propósito particular se llama el estado funcional.

2) Este estado requerirá, para su etapa siguiente, una combinación especial de las tres Cunas que forman la base misma de todos los objetos manifestados. A este estado se lo llama omnipenetrante porque las tres Cunas penetran todo y forman el substrato común de todos los objetos manifestados.

3) Esa combinación particular de las Cunas, de la cual se deriva el elemento oxígeno, requerirá para su siguiente etapa de manifestación una forma particular semejante a una configuración electrónica moderna. Este es el estado sutil del elemento.

4) Una combinación particular de electrones y protones con cierto arreglo específico y movimientos de las partículas constituyentes, integra un elemento definido con un juego definido de cualidades que lo caracteriza. Esto constituye el estado constante o forma real del elemento.

5) Estas cualidades esenciales se expresan, de diferentes modos y en diversos grados, por medio de diferentes formas de oxígeno, tales como sólido, líquido o gaseoso, o por medio de compuestos en los que el oxígeno entra en combinación con diferentes elementos. Este es el estado denso del elemento.

Así vemos que, con base en nuestro conocimiento ordinario, podemos concebir ciertos estados ocultos de substancias comunes tales como el oxígeno. Seríes similares de cinco estados existen en el caso de los cinco Bhutas, por cuyo medio conocemos el mundo externo. Es cierto que los Bhutas no son elementos sino principios, pero puesto que estos principios se expresan por medio de la materia y de energías de diversas clases, sus diferentes aspectos o estados pueden considerarse como análogos a los de los elementos corrientes.

Pero no nos imaginemos que la simple comprensión intelectual de estos cinco estados de los Bhutas, aunque sea muy clara y precisa,

nos capacitará para dominarlos. Esa comprensión es poca cosa en comparación con el conocimiento directo que se alcanza en Samadhi, aplicando Samyama. Este conocimiento directo se obtiene unificándose en conciencia con la cosa o principio que se quiere conocer y, por lo tanto, confiere poderes que están inherentes en esa cosa o principio. En Samadhi, se entra en contacto con la realidad del objeto sobre el cual se medita mientras que en la comprensión intelectual apenas se entra en contacto con la imagen borrosa y distorsionada producida por ese objeto sobre nuestra mente. La diferencia entre esos dos tipos de conocimiento es como la que hay entre una substancia y su sombra.

46. De esto prosigue la adquisición de los ocho Grandes Poderes, la perfección del cuerpo y su inmunidad a la acción de los Elementos.

Este sutra enumera tres resultados del dominio sobre los Bhutas.

Primero, la aparición de los ocho Siddhis conocidos como los 'Grandes Poderes'; segundo, la perfección del cuerpo físico que se describe en el sutra siguiente, y tercero, la inmunidad a la acción natural de los Bhutas. El Yogui podrá pasar por entre el fuego sin quemarse; podrá entrar en la tierra sólida, como una persona corriente puede sumergirse en el agua.

Estos Poderes alcanzados por dominio sobre los Bhutas parecen muy extraordinarios y casi increíbles. Pero se les reconoce realidad, como lo muestra la tradición de miles de años y las experiencias de los que se han relacionado con Yoguis de alta clase. Lo que vimos antes acerca de la naturaleza de los Bhutas y el modo de dominarlos, dará alguna indicación sobre cómo se derivan, de este dominio, semejantes resultados extraordinarios. El mundo fenomenal, en conjunto, es una representación dramática de los Bhutas, y cualquiera que haya

adquirido completo control sobre ellos se convertirá en dueño de todos los fenómenos naturales.

El estudiante recordará que el estado 'omnipenetrante' de los Bhutas se relaciona con las tres Gunas que forman la base del Universo manifestado. Dominar los Bhutas significa, pues, unificarse con la Conciencia Divina, sobre la cual está basada la manifestación y, por lo tanto, adquirir la capacidad de ejercer poderes Divinos que están inherentes en esa Conciencia. Pero esto no significa que el Yogui pueda hacer todo lo que lo provoque. El tiene que trabajar dentro del marco de las leyes naturales. Pero su conocimiento es tan vasto y sus poderes son, por lo tanto, tan extraordinarios, que parece capaz de hacer cualquier cosa.

Más importante que lo extraordinario de estos poderes es la naturaleza del Universo manifestado. ¿Cuál es la naturaleza esencial de un Universo en el que se pueden ejercer semejantes poderes? El misterio de la vida, de la materia y la conciencia parece ahondarse y adquirir una nueva significación, y casi nos vemos forzados a la conclusión de que todos los fenómenos, incluso los que parecen tener una base sólida, son un drama de la conciencia. La doctrina Vedántica, "En verdad, todo es Brahmán" parece ser la única explicación plausible.

47. Belleza, fina complexión, vigor y dureza adamantina, constituyen la perfección del cuerpo.

Este sutra define la perfección del cuerpo a que se refirió el sutra anterior. El dominio sobre los Bhutas llevará, naturalmente, al cuerpo a adquirir todas estas cualidades, porque ellas dependen de los Bhutas. Cualquiera que domine los Bhutas puede regular los procesos que tienen lugar en el cuerpo. Además, cuando se eliminan las distorsiones causadas por Karma acumulado, el cuerpo tiende a conformarse, naturalmente, al arquetipo de la forma humana, que es exquisitamente

bello y tiene todos los atributos mencionados arriba.

No olvidemos que la fealdad e imperfecciones del cuerpo físico son el resultado de desarmonías, obstrucciones y Karmas que están inherentes en las primeras etapas de la evolución. Cuando éstas desaparecen al alcanzar perfección, el esplendor aprisionado irrumpe a través del cuerpo físico, que es el más denso de nuestros vehículos.

48. Dominio sobre los órganos sensorios, por Samyama en su poder cognoscitivo, su naturaleza real, su unicidad, su om-nipenetración y sus funciones.

Este sutra es complementario del-45. Lo que se dijo allí en relación a los Bhutas, se aplica aquí, hasta cierto punto, a los Órganos sensorios. Los cinco estados sucesivos de Samyama, en relación con los Órganos, corresponden a las cinco etapas de los Elementos. Pero el estudiante notará que las etapas sobre lo Denso y lo Sutil, en el caso de los Elementos, se reemplazan aquí por las de 'poder cognoscitivo' y 'unicidad', en el caso de los Órganos.

La primera etapa, aquí, es la del 'poder cognoscitivo'. El ejercicio de cada órgano sensorio comienza con su respuesta a un estímulo externo suministrado por los Elementos. El mecanismo, por cuyo medio tiene lugar esa respuesta y el resultado de la misma, difiere, naturalmente, en cada órgano, como vimos en-45. El dominio de los Órganos empieza, pues, por Samyama sobre el poder cognoscitivo del órgano en cuestión.

Luego viene la 'naturaleza real' de ese sentido, o sea el tipo particular de sensación que le corresponde, su tanmatra. Pero la sensación no completa el proceso de sentir. Esa 'naturaleza real' debe singularizarse antes de que la mente pueda usarla para construir una imagen mental. Sin esta 'unicidad', la sensación permanecería como un mero

fenómeno sensorio y no se convertiría en un acto de sentir. La mente no podría, en tales circunstancias, integrar las sensaciones, que percibe por distintos canales, en imágenes mentales compuestas.

¿Qué hay en la base de esa sensación singularizada? ¿No será una modalidad de movimiento, una combinación particularizada de las Cunas? Ese es el aspecto o etapa 'omnipenetrante' de los Órganos, correspondiente a igual etapa en los Elementos. Al llegar a este nivel, tanto los Elementos como los Órganos son, meramente, combinaciones particulares de las tres Cunas. Pero detrás de cada una de esas combinaciones, existe una 'función' específica que esa combinación tiene que cumplir. Así se llega a la última etapa, la 'funcional', que corresponde a la etapa funcional de los Elementos.

Puede verse, pues, que tanto los Elementos como los Órganos son, inicialmente, nada más que funciones de la Mente Divina. El ejercicio de estas funciones se hace posible por la selección de combinaciones particulares de Gunas, tanto para los Elementos como para los Órganos. Cierta combinación puede estimular la forma de los Elementos, y otra combinación puede ser el mecanismo que estimule la forma de los Órganos. Las sensaciones son el resultado de la interacción entre las combinaciones que estimulan los Elementos y las que estimulan los Órganos. La conciencia, que es global e integral, se divide, así, en dos corrientes con el fin de proveer este entrejuego subjetivo-objetivo de la manifestación.

49. De ahí viene la percepción instantánea sin ningún vehículo, y el completo dominio sobre Prakriti.

Tal como el dominio sobre los Elementos produce tres resultados, también el dominio sobre los Órganos puede dar al Yogui dos Siddhis muy grandes. El primero, es la capacidad de percibir cualquier cosa en el campo material sin la ayuda de ningún vehículo organizado de

conciencia. Normalmente, la percepción requiere el instrumento de los Órganos, ya sean los del cuerpo físico o los de los su-perfísicos. Cuando el Yogui ha dominado los Órganos por medio de Samyama, puede prescindir de ellos para percibir cualquier cosa. Esa percepción no-instrumental es directa e instantánea. El Yogui dirige su conciencia hacia cualquier lugar o cosa, e instantáneamente conoce lo que quiere conocer.

El estudiante notará cómo van desapareciendo progresivamente las enormes limitaciones que caracterizan la percepción sensorial ordinaria, a medida que el Yogui avanza en la senda de la Realización Directa. La conciencia del hombre ordinario está confinada rígidamente dentro del cuerpo físico, y su campo de percepción está limitado por la capacidad de sus órganos sensorios aunque él pueda utilizar microscopios, telescopios y otros instrumentos físicos. Cuando el Yogui desarrolla los sentidos de sus vehículos superfísicos, aumenta enormemente el alcance de sus poderes perceptivos, como se indicó en-26. Luego viene otro aumento en estos poderes cuando desarrolla la percepción intuicional indicada en 11-37. En ese tipo de percepción utiliza la facultad espiritual de la intuición, la cual opera en el campo Material aunque sin necesidad de órganos sensorios de ninguna clase. En la etapa a que se refiere este sutra, incluso esta facultad espiritual se trasciende y el Yogui percibe por su propio poder superiorísimo de percepción como Purusa. Ha conquistado la ilusión que la Materia impone sobre su conciencia, y todo el vasto campo queda ante él como un libro abierto.

El segundo resultado mencionado en este sutra es el completo dominio sobre la Materia. Al trascender las limitaciones de la percepción instrumental, el Purusa ha trascendido realmente a la Materia y es, por lo tanto, amo y señor de ella. El secreto para dominar cualquier cosa está en trascenderla. Karma queda trascendido cuando nos colocamos fuera de su operación. El cuerpo físico queda dominado completamente cuando podemos salir de él a voluntad y usarlo como un mero vehículo de conciencia.

Por los resultados que se derivan del dominio de los Elementos y Órganos se verá claramente que estas palabras no se refieren única-, mente a los Elementos y Órganos como funcionan en el plano físicoy sino a los que funcionan en todos los planos. También en los planos superfísicos hay cognición por medio de órganos sensorios, aunque a mecanismo de cognición difiere de un plano a otro. Los Elementos y Órganos han de tomarse, pues, como principios aplicables a l»s fenómenos de cognición en todos los planos. Al penetrar la conciencia de un plano a otro, el proceso esencial de cognición continúa igual y lo que cambia es el mecanismo. Cambian los Elementos, los Órganos y la porción del Purusa que está encerrada en todos los vehículos aún no trascendidos, pero la relación mutua entre esos tres factores no cambia. Se verá, por lo tanto, que la cognición del No-ser por el Ser en el plano físico es la manifestación más baja en este proceso cogni-ti-vo que implica la relación sujeto-objeto, y que este proceso va sutilizándose hasta que los Elementos y Órganos quedan completamente dominados y el Espíritu se independiza de la Materia.

Otro punto importante es que la frase 'sin ningún vehículo' se refiere no solamente a la cognición, sino también a la acción. Cuando el Yogui alcanza el poder de percibir sin instrumentos, trasciende los Órganos de cognición, y cuando alcanza el poder de actuar sin instrumentos, trasciende los órganos de Acción. Lo primero sin lo segundo reduciría el Espíritu a la estatura de un espectador impotente. En el progreso Yóguico el conocimiento y el poder van juntos; la obtención del conocimiento con respecto a cualquier fuerza o principio le confiere al Yogui el correspondiente poder de usar o manipular esa fuerza o principio, a voluntad.

La mayor parte de esta Sección de los Yoga-Sutras se dedica a los poderes de diversas clases y es absurdo suponer que el Yogui que ha desarrollado a la par el conocimiento y el poder, quede despojado de todo poder en la última etapa, súbitamente, y quede reducido a un mero espectador del drama que se desarrolla en torno suyo. Aparte de lo irracional de semejante idea, estaría en completa discrepancia con

el papel que los Adeptos de la Yoga desempeñan en el Universo manifestado, y con otros hechos conocidos del Ocultismo práctico.

50. Únicamente por el reconocimiento de la distinción entre Sattva y Purusa vienen la Omnipotencia y la Omnisciencia.

La cognición obtenida conforme al sutra-49 confiere el poder de percibir y manipular todas las fuerzas dentro del campo de la Materia sin necesidad de instrumentos, pero no le da al Yogui Omnisciencia ni Omnipotencia. Estas puede obtenerlas únicamente reconociendo, por medio de Samyama, la distinción entre Sattva y Purusa. Pero la cognición sin instrumentos es un requisito previo para desarrollar omnipotencia y omnisciencia, porque éstas son ilimitadas y no pueden funcionar por medio de instrumentos limitados.

Debe notarse que el dominio sobre la Materia, mencionado en-49, no puede alcanzarse sino separando lo Conocido del Conocedor (11-18,20). Pero cuando el Conocedor está viendo lo Conocido aparte de sí mismo, todavía está viendo y, por lo tanto, está identificado con la Guna Sattva que es la base misma de la percepción. Mientras subsista esta identificación, el Conocedor estará limitado porque Sattva pertenece al campo de la Materia y, por lo tanto, no puede ser omnisciente ni omnipotente. Solamente cuando comprende que él está separado del poder sensorial de Sattva se escapa por completo del campo de la Materia y puede ejercer Omnipotencia y Omnisciencia. El Espíritu debe ser consciente de sí mismo como separado de la Materia y también del poder cognitivo, para quedar libre de toda limitación.

Este sutra confirma que el Espíritu tiene el papel dual de Espectador y Actor. No solamente adquiere más y más conocimiento, sino también los poderes correspondientes a ese conocimiento. No sólo se vuelve Omnisciente, sino también Omnipotente. ¿Por qué se pone constante énfasis en los Yoga-Sutras en el aspecto cognitivo y

raramente se menciona el aspecto volitivo? Porque el poder es correlativo al saber y queda incluido en el conocimiento del tipo del que el Yogui adquiere.

El estudiante haría bien en comparar este sutra con el-36 cuyo método conduce solamente al desarrollo de la percepción In-tuicional (111-37). La diferencia en los resultados se debe a que el conocimiento a que se refiere-36 es parcial, mientras el conocimitn-to a que se refiere-50 es completo. Al comenzar un eclipse parcial de Sol, sólo una parte del Sol sobresale de la sombra proyectada por la Luna, pero esta porción crece más y más hasta que el Sol queda fuera de esa sombra. Esto servirá para aclarar algo las etapas de separación parcial y completa entre el Espíritu y la Materia a que se refieren estos dos su tras.

51. Al renunciar aun a eso, se destruye la semilla misma de la esclavitud para acercarse a la Liberación.

Cuando se han desarrollado la Omnisciencia y la Omnipotencia, como se ha dicho, el Yogui queda fuera de la esfera de la Materia. Pero mientras exista apego a estos Poderes trascendentales que solamente pueden ejercerse en la esfera de la Materia, el Yogui estará todavía dependiendo de la Materia y, por lo tanto, será esclavo de ella. Dominar una cosa no significa siempre ser independiente de ella, y mientras haya dependencia hay esclavitud. Un hombre puede tener completamente dominada a la mujer que ama y, sin embargo, ser esclavo de ella. Es el apego a ella lo que causa su esclavitud y, mientras no destruya ese apego, no estará libre y su poder sobre ella será limitado. Del mismo modo, Omnipotencia y Omnisciencia indican dominio sobre la Materia, pero a menos que el Yogui se desapegue de ellas estará dependiendo de la Materia y no será totalmente libre. Puesto que Kaivalya es un estado de libertad completa, no puede alcanzarse sino cuando ese apego se haya destruido por Vairagya. El Yogui no debe

sentir la más mínima atracción o apego por estos poderes aunque tenga que ejercerlos.

Es evidente, pues, que el camino hacia Kaivalya es un proceso de alcanzar estados más y más altos de saber y poder y luego descartarlos para seguir hacia la meta final. El apegarse a cualquier estado, por elevado que sea, significa no solamente impedir mayor progreso, sino también la posibilidad de caer de cabeza desde las elevadas cumbres que se hayan alcanzado. El peregrino debe avanzar sin detenerse hasta llegar a su meta final y quedar libre de este peligro.

52. Evitar placer u orgullo al ser invitado por entidades su-perfísicas, porque hay la posibilidad de volver a caer.

Vimos que la Omnisciencia y la Omnipotencia contienen semillas de esclavitud que deben ser destruidas por Vairagya antes de poder alcanzar Kaivalya. Este sutra indica que ese apego no es solamente una fuente de esclavitud, sino también de peligro. El Yogui, que alcanza semejante altura, es siempre probado por las Potencias que cuidan los diversos departamentos o planos de la Naturaleza y, si cede a sus seducciones por falta de completo desapego, seguramente caerá precipitadamente. Esa clase de tentaciones acechan a todos los Yoguis altamente avanzados. En la vida de todos los grandes instructores, tales como el Cristo o el Buddha, se encuentran referencias sobre el particular. Las tentaciones puede que no sean como las pintan los coloridos relatos de sus vidas, pero parece ser cierto que tuvieron que pasar por pruebas de este orden.

Tales tentaciones no les vienen solamente a los que están muy altamente avanzados. En el momento en que un Yogui alcanza cierta medida de poder real, se convierte en objetivo de ataque y debe estar en guardia a toda hora. El tipo de tentaciones dependerá, naturalmente, de sus flaquezas particulares y la etapa de su desarrollo. Mientras un

principiante que trata de pasar al siguiente plano su-perfísico puede ser tentado por elementales, los que han alcanzado ciertas alturas de poder y saber son objeto de los ataques de grandes Devas que cuidan los diversos departamentos de la Naturaleza. Cuanto más alta la etapa, más sutil la tentación y mayor grado de Vairagya será necesario para contrarrestarla.

Tampoco debe suponerse que esas tentaciones sean manifestaciones de malignidad por parte de esas Potestades. El papel de Ellas debe considerarse como una fuerza benéfica que opera en la Naturaleza para probarnos a cada paso, de modo que podamos vencer nuestras debilidades y avanzar firmemente hacia nuestra meta: que el estudiante trate de imaginarse lo que le sucedería si no fuera por la actividad de semejantes agentes. Los que buscan la Realización Directa permanecerían inconscientes de sus flaquezas, atados a los peldaños inferiores e incapaces de avanzar más. La espada de la tentación, que nos busca y punza nuestras debilidades, ciertamente nos causa sufrimientos y angustias temporales, pero también nos abre oportunidades de vencer esas flaquezas y, así, nos libera para avanzar por la Senda.

53. Conciencia de la Realidad Primordial, por Samyama sobre un momento y el proceso de su sucesión.

Este sutra debe estudiarse junto con el IV-33 que explica la naturaleza del Tiempo y la teoría del Momento. El 'proceso de la sucesión' del Momento, es aquel por el cual la Realidad eterna, que trasciende al tiempo, se proyecta en la manifestación en términos de tiempo. Este es el último velo de ilusión que el Yogui tiene que rasgar para poder alcanzar Kaivalya. La técnica para rasgarlo es la misma que hemos estado viendo: Samyama. La conciencia que se adquiere como resultado de meditar en el proceso del tiempo es la conciencia del tipo más elevado que pueda alcanzarse, más alta aún que la Omnisciencia a que

se refiere-50. Es una conciencia que nace de discernir la Realidad.

La palabra 'discernir' se aplica, generalmente, a aquel proceso de discernimiento espiritual que nos capacita para detectar las ilusiones de la vida y descubrir la realidad relativa que se oculta tras ellas. Pero aquí representa la plena conciencia de la Realidad Primordial. Esencialmente, el proceso es el mismo en ambos casos e implica pasar de un estado menos real a otro más real, pero la diferencia en el grado de conciencia es tan tremenda que el uso del vocablo 'discernimiento' no alcanza a expresar bien el cambio implicado que es más bien un 'descubrimiento' final. Por lo tanto, preferimos decir 'conciencia de la Realidad Primordial'. La palabra 'conocimiento' tampoco parece apropiada para indicar este exaltado estado de conciencia. Un estado de conciencia que trasciende a la Omnisciencia misma no puede llamarse conocimiento. Es mejor usar la frase como aparece arriba.

54. De ahí se deriva el conocimiento de la distinción entre cosas similares que no pueden diferenciarse por clase, característica o posición.

El hecho de que la conciencia de la Realidad Primordial trascienda al Tiempo, conduce a la adquisición de un poder peculiar y muy interesante desde el punto de vista intelectual. ¿Qué significa 'conocimiento de la distinción'? Significa diferenciar dos cosas que, originalmente, estaban fusionadas y que pueden parecer separadas. ¿Qué ha de hacer el Yogui para distinguir entre dos cosas que son indistinguibles por los métodos ordinarios, o sea por diferencias de clase, características o posición?

Para entender el método que puede servir para resolver este problema, es necesario recordar que si dos cosas son exactamente similares y ocupan el mismo lugar, tienen que aparecer y desaparecer alternadamente en esa posición y, en tales circunstancias, el factor tiempo es

lo único que puede diferenciarlas. Habría que someterlas a un análisis de tiempo con un poder separador mayor que la frecuencia con que ellas se reemplazan en la misma posición. Pero la frecuencia con que dos cosas pueden reemplazarse mutuamente de esta manera tiene un límite, y ese límite es la frecuencia con que los 'momentos' se suceden uno a otro. Por consiguiente, el que pueda trascender el proceso del tiempo, como se dijo en el sutra anterior, debería estar en situación de distinguir entre dos cosas que estén en esas condiciones.

Los otros poderes del Yogui le permitirán distinguir entre dos cosas aparentemente similares. Este sutra no se ocupa de semejantes si-milaridades, sino de similaridades de una naturaleza muy sutil que desconciertan hasta al que tiene Omnisciencia. Este sutra viene después de todos cuando hasta el tiempo mismo es trascendido y el Yogui ha quedado establecido en la Realidad Eterna que trasciende todas las limitaciones e ilusiones.

55. El conocimiento supremo, nacido del discernimiento de la Realidad, es trascendente, incluye la cognición de todos los

objetos simultáneamente, cubre cualesquiera objetos y procesos pasados, presentes y futuros, y trasciende también el Proceso Mundial.

El sutra-53 trató el método de obtener el conocimiento más alto que es el objetivo final de la Yoga; este sutra define la naturaleza de ese conocimiento. En primer lugar es trascendente, es decir, trasciende todas las formas de conocimiento dentro de la esfera de la existencia fenomenal. Es la conciencia plena de la Realidad, mientras que otras formas de conocimiento, incluso las que cubren los niveles más altos de conciencia, están en el campo de la relatividad.

La palabra traducida aquí como 'trascendente' significa también aquello que le permite al Yogui cruzar sobre el océano de la existencia condicionada. El alma que está envuelta en las limitaciones e ilusiones

de la existencia condicionada, se libera gradualmente de ellas al alcanzar el Conocimiento Trascendente.

En segundo lugar, este conocimiento ‘incluye la cognición de todos los objetos simultáneamente’; no sólo los abarca a todos sino que los tiene a todos paralelamente en la conciencia. Además, ‘cubre cualesquiera objetos y procesos, pasados, presentes y futuros’, no sólo en lo referente a espacio, como en la característica anterior, sino también en el tiempo. Incluye, pues, todo objeto dentro del tiempo y el espacio, es decir, todas las cosas que están dentro del Proceso Mundial.

En tercer lugar, ‘trasciende también el Proceso Mundial’ que produce el tiempo. En el mundo de lo relativo, que está sujeto al Proceso Mundial, las cosas ocurren una tras otra, y esto es lo que produce la impresión de pasado, presente y futuro. En el mundo de la Realidad, que está más allá del Proceso Mundial, el tiempo no puede existir. Esta condición de ‘atemporalidad’ se llama lo Eterno, y esto no es una mera hipótesis interesante: el tiempo, según los más altos místicos y ocultistas, no tiene existencia real. Es, meramente, una impresión producida en la conciencia por la sucesión de fenómenos que se producen en el Proceso Mundial. Por lo tanto, cuando el Yogui trasciende del Proceso Mundial supera también la ilusión del tiempo. Esta ilusión del tiempo es la más fundamental en que su conciencia está envuelta y, por lo tanto, es la última que se disipa, como se indica en IV-33.

El hecho de que la Conciencia de la Realidad Primordial es a la vez todas esas cosas que indica este sutra, significa que el mundo de lo Real no es algo que está aparte del mundo de lo Relativo. Pasar al mundo de lo Real no significa, pues, dejar atrás el mundo de lo Relativo. Significa ver el mundo de lo Relativo en su propia naturaleza y su correcta perspectiva, y vivir en ese mundo a la luz de lo Real. Establecido en su verdadero Ser, el Yogui que ha alcanzado la Propia Realización, puede vivir y trabajar en el mundo de lo Relativo, usando todos los poderes que la Materia ha puesto a su disposición, pero sin

dejarse afectar, en lo más mínimo, por las ilusiones que la Materia crea para todos los que todavía no la han conquistado.

El estudiante verá que este sutra indica con maravillosa lucidez, y en unas pocas palabras, las características esenciales de la Realidad Eterna que es la meta del adiestramiento y disciplina Yóguicas. Claro que esta exposición intelectual no le dará ni la más ligera idea con respecto a la verdadera naturaleza de la experiencia de la Realidad, pero sí le indicará que se trata de algo tremendo que merece todo el esfuerzo que se haga por alcanzarlo. Con este sutra se cierra el tratado sobre el tema de los Siddhis.

56. Cuando el Purusa y Sattva son igualmente puros, se alcanza Kaivalya.

Este sutra completa la idea ya tratada parcialmente en los sutras 36 y 50 de esta Sección. En el 36 se indicó que Sattva y Purusa, aunque ordinariamente indistinguibles, son muy diferentes y es posible conocer a Purusa aparte de Sattva. En el 50 se aclaró que solamente cuando se reconoce al Purusa como completamente aparte de Sattva se pueden destruir las limitaciones que la Materia le impone al saber y al poder del Purusa. Pero esta realización de que la naturaleza del Purusa y de Sattva son totalmente diferentes, no puede venir repentinamente. Viene por etapas y, a cada realización más clara, el Yogui va acercándose más a su meta de completa libertad de limitaciones e ilusiones. En efecto, la purificación de Sattva significa esta realización progresiva por parte del Yogui, y no algún cambio substancial en su naturaleza; y la creciente conciencia de la Realidad que acompaña a esa realización, tampoco significa algún cambio substancial: es, simplemente, una realización. Por eso se la llama Conciencia o Discernimiento de la Realidad Primordial.

Purusa y Sattva quedan 'igualmente puros' cuando el Yogui ha realizado plenamente la diferencia entre los dos. La percepción o Sattva

del Yogui está libre de la ilusión de identificar el Purusa con Sattva, y la Realización Directa del Purusa está libre de cualquier identificación con Sattva.

Cuando concurren las condiciones mencionadas arriba, la presencia de Sattva no interfiere con la Realización Directa del Yogui. El Yogui puede permanecer dentro del campo de la Materia y, sin embargo, vivir en plena realización de su naturaleza Eterna. Kaival-ya no significa, necesariamente, la separación entre Espíritu y Materia. Si Sattva (o sea la capacidad perceptiva) ha sido purificada hasta el punto necesario, el Espíritu puede funcionar por medio de la Materia con plena realización de su naturaleza Real y siempre libre. La condición característica e indispensable de Kaivalya es que el Purusa sea consciente de 'su verdadera forma' en el grado más completo, y no que se aparte de la Materia. El 'aislamiento' de Kaivalya es, pues, subjetivo y no necesariamente objetivo. Los vehículos que el Purusa ha construido y perfeccionado en el campo de la Materia puede, entonces, usarlos para cualquier clase de trabajo sin egoísmo y libre de ilusiones.

Tales son los hombres perfectos, los Adeptos de la Yoga, que son los maestros de esta Ciencia Sagrada y que guían a la humanidad en su progreso hacia la perfección.

SECCION IV KIVALYA O LIBERACIÓN

PREFACIO

Esta parte de los Yoga-Sutras presenta las bases teóricas de la técnica de la Yoga expuesta en las tres Secciones anteriores. Trata de los diversos problemas generales que integran la filosofía Yóguica y que han de entenderse claramente si se quiere cimentar la práctica de la Yoga sobre una base racional. Esta práctica no es una especie de forcejeo con lo desconocido para alcanzar un ideal espiritual indefinido. La Yoga es una Ciencia basada en una adaptación perfecta de medios bien definidos a un fin desconocido pero definido. Toma en cuenta todos los factores implicados en el logro de su objetivo, y provee un fondo filosófico perfectamente coherente para las prácticas que son su parte más esencial.

Es cierto que las doctrinas que constituyen su trasfondo teórico, difícilmente parecerán racionales e inteligentes a personas que no están familiarizadas con el tema; pero eso ocurre con cualquier clase de conocimientos sobre problemas de índole desconocida. Solamente puede esperarse que aprecien la línea de razonamientos, grandiosa y casi impecable, que se mantiene en los tópicos aparentemente desconectados que se tratan en esta Sección IV, quienes han dedicado suficiente estudio a este tema y están familiarizados, por lo menos, con las doctrinas elementales de la filosofía Yóguica.

Para ayudar al estudiante a captar ese hilo de razonamientos, haremos una sipnosis de toda esta Sección. Esto implicará, inevitablemente, cierta repetición, pero ayudará mucho a comprender este aspecto algo abstruso de la filosofía Yóguica.

SINOPSIS

Sutra 1. Enumera los diferentes métodos de adquirir Siddhis. De los cinco que menciona solamente el último, basado en Samadhi, es el que usan los Yoguis avanzados porque se apoya en el conocimiento directo de las leyes más elevadas de la Naturaleza y está, por lo tanto, bajo completo dominio de la voluntad. El estudiante habrá notado que todos los Siddhis descritos en la Sección III son el resultado de practicar Samyama; son el producto de un crecimiento evolutivo que, por consiguiente, otorga maestría sobre la gama total de fenómenos naturales.

Sutras 2 y 3. Indican las dos leyes fundamentales de la Naturaleza que gobiernan el flujo de fenómenos que constituye el mundo de lo relativo. Es necesario comprender estas dos leyes para formarse un estimativo correcto de las funciones y limitaciones de los Siddhis. El estudiante no ha de apresurarse a creer que a un Yogui le es posible hacer todo cuanto quiera porque produzca muchos resultados que parezcan milagrosos a nuestra limitada visión. El Yogui también está sometido a las leyes Naturales y, mientras su conciencia funcione en el campo de la Naturaleza, está sujeto a las leyes que gobiernan en este campo. Tiene que luchar para liberarse del reino de lo material, pero sólo puede hacerlo obedeciendo y utilizando las leyes que allí rigen.

Sutras 4 a 6. Como cualquier persona, el Yogui trae de sus vidas pasadas una gran cantidad de tendencias kármicas y deseos potenciales que se encuentran en sus vehículos sutiles en forma muy definida, y que hay que agotar o destruir antes de poder alcanzar Kaivalya. Estos sutras se refieren a esos elementos individuales que son de dos clases: los producidos por el crecimiento evolutivo durante vidas sucesivas, y los que el Yogui puede crear por el poder de su voluntad. Antes de poder entender los métodos para destruir tales Karmas y Deseos Potenciales, hay que conocer algo sobre los mecanismos mentales por medio de los cuales funcionan estas tendencias.

Sutras 7 a 11. Exponen el modus operan di por el cual las impresiones de nuestros pensamientos, deseos y actos se producen y luego se disipan durante el curso de sucesivas vidas de crecimiento evolutivo. El problema para el Yogui es: Aprender la técnica de la Acción-que-nc-causa-Karma; desarrollar el desinterés y agotar aquellas potencialidades del modo más rápido y eficaz. La destrucción de los Deseos Potenciales sutiles o adormecidos depende, al fin y al cabo, de acabar con Avidya que es la causa del apego a la existencia.

Sutras 12 a 22. Luego de tratar de los vehículos de la Mente y de las fuerzas de los Deseos Potenciales que producen incesantes Modificaciones en estos vehículos, Patanjali discute la teoría de la percepción mental. Según él dos tipos de factores, enteramente diferentes, entran en la percepción mental. Por una parte, debe existir el impacto de los objetos sobre la mente conforme a sus propiedades características, y por la otra, el Espíritu eterno debe iluminar la mente con la luz de su conciencia. A menos que estas dos condiciones concurran no puede haber percepción mental, porque la mente misma es inerte e incapaz de percibir. El Espíritu es el verdadero perceptor, aunque siempre permanece en el trasfondo, y la iluminación de la mente con la luz de su conciencia es la que hace parecer como si la mente percibiera. Este hecho puede realizarse únicamente cuando se trasciende la mente por entero y la conciencia del Espíritu se centra en su propia Forma Verdadera con plena conciencia de la Realidad.

Sutra 23. Este sutra arroja un raudal de luz sobre la naturaleza de la Mente y muestra que Patanjali usa la palabra Citta (mente) en el sentido más amplio para indicar el medio de percepción en todos los niveles de conciencia y no únicamente para el medio de percepción intelectual, como comúnmente se supone. Dondequiera que haya percepción en el campo Relativo de la Materia, debe haber un medio por el cual tenga lugar esa percepción, y a ese medio lo llama Citta. De suerte que, incluso cuando la conciencia está funcionando en los planos más altos de manifestación, muy por encima del campo del intelecto, existe un medio por el cual actúa, por sutil que pueda ser ese

medio, y a ese medio se lo llama también 'Mente'.

Sutras 24-25. Estos dos sutras indican la naturaleza de las limitaciones de que adolece la vida, incluso en los planos más altos de manifestación. El Espíritu es no sólo la fuente primordial de toda percepción, como se indicó en el sutra 18, sino también el poder motivador de los Deseos Potenciales que mantienen a la mente en incesante actividad. Todo el largo proceso evolutivo está ocurriendo para el Espíritu, aunque él permanezca oculto en el fondo. De esto, se sigue que hasta en las exaltadas condiciones de conciencia que el Yogui puede alcanzar en las etapas avanzadas de Yoga, él depende de algo distinto y separado, aunque ese algo está dentro de él mismo. El no puede ser, verdaderamente, Auto-suficiente y Auto-iluminado mientras no esté plenamente Auto-realizado y se haya unificado con la Realidad que lleva dentro de sí. Darse cuenta de esto y sentirse todavía alejado de su objetivo final, es lo que hace que el Yogui no se sienta contento con la iluminación y gloria de los planos internos, sino que bucee más hondo aún, dentro de sí mismo, en busca de la Realidad que es la conciencia del Espíritu.

Sutras 26 a 29. Estos sutras dan algunas indicaciones sobre la lucha en las últimas etapas antes de alcanzar la completa Realización Directa. Esta lucha culmina en el Samadhi de Diáfana Virtud que abre el portal de la Realidad interna.

Sutras 30 a 34. Estos sutras, meramente, indican algunos de los efectos de alcanzar Kaivalva, y dan una vislumbre sobre la naturaleza del exaltado estado de conciencia y libertad de limitaciones en que vive un Espíritu plenamente Auto-realizado. Claro que quien no haya alcanzado Kaivalya no puede, realmente, comprender a qué se asemeja en realidad ese estado.

1. Los Siddhis se obtienen por nacimiento, drogas, mantras, austeridades o Samadhi.

Patanjali nos da aquí una lista completa de métodos por los cuales se pueden obtener poderes ocultos. Algunas personas nacen con ciertos poderes ocultos tales como la clarividencia, etc. La aparición de tales poderes no es completamente accidental sino, por lo general, es resultado de haber practicado alguna forma de Yoga en una vida anterior. Todas las facultades especiales que traemos en cualquier vida son el fruto de esfuerzos que hicimos en esas direcciones en vidas anteriores, y los Siddhis no constituyen una excepción a esta regla. Pero no siempre el que ha practicado Yoga y ha desarrollado esos poderes en vidas anteriores, renace con ellos en su vida siguiente. Generalmente, esos poderes tienen que ser desarrollados en cada vida sucesiva, a menos que el individuo esté muy altamente avanzado en esta línea y traiga, de sus vidas previas, tendencias muy poderosas. Es necesario recordar también a este respecto que algunas personas, cuyo desarrollo moral e intelectual no es muy alto, nacen a veces con ciertos poderes ocultos espurios, debido a chapúceos con estas prácticas en vidas anteriores, como se explicó en 1-19.

Poderes psíquicos de bajo tipo pueden desarrollarse por él empleo de ciertas drogas. Muchos fakires en India usan ciertas hierbas para desarrollar un tipo de clarividencia bajo. Otros pueden producir cambios químicos muy notables por el uso de ciertas drogas o hierbas, pero los que conocen esos secretos no los imparten a otros, generalmente. Huelga decir que los poderes obtenidos de esta manera no son de mucha consecuencia y deberían calificarse como muchos de los poderes que la Ciencia moderna ha puesto a nuestra disposición.

El empleo de mantras es un medio importante y potente de desarrollar Siddhis, hasta de alta categoría. Algunos mantras, tales como Pranava o Gayatri, facilitan el desenvolvimiento de la conciencia, para el cual no hay límites. Cuando se alcanzan niveles superiores de conciencia como resultado de tales prácticas, empiezan a aparecer,

naturalmente, los poderes inherentes a tales estados de conciencia, aunque el devoto no los utilice. Además de esos Siddhis, existen mantras específicos para lograr objetivos particulares, y cuando se usan correctamente se obtienen los resultados deseados como en cualquier experimento científico. Los Tantras están plagados de mantras de esa clase para obtener resultados muy ordinarios y, a veces, altamente vituperables. La razón de que la persona corriente no pueda obtener los resultados que desea siguiendo simplemente las instrucciones de los libros, está en que, deliberadamente, no se indican las condiciones exactas, las cuales sólo pueden obtenerse de quienes han sido regularmente entrenados y han desarrollado los poderes. Pero el verdadero Yogui considera con desdén todas las prácticas de esta clase y nunca las sigue.

La Austeridad es otro de los bien conocidos medios de obtener Siddhis. Los Puranas están llenos de relatos de personas que obtuvieron toda clase de Siddhis practicando austeridades de diversas clases y atrayendo así la ayuda de diferentes deidades. Esos relatos pueden ser ciertos o no, pero es un hecho bien conocido de todo estudiante de Yoga que la Austeridad conduce al desarrollo de cierto tipo de poderes ocultos. El punto importante que anotar a este respecto es que los Siddhis que se adquieren por este método son de un carácter muy restringido y no duran por más de una vida, a menos que sean el fruto del desenvolvimiento general de la conciencia por la práctica de la Yoga. Con frecuencia, sucede que la persona que adquiere tales Siddhis hace mal uso de ellos porque no está moral y espiritualmente desarrollada y, entonces, no sólo pierde el poder sino que se atrae mucho sufrimiento y mal Karma.

El último y más importante de los medios es la práctica de Samyama. La mayor porción de la Sección III trata de algunos de los Siddhis que pueden desarrollarse de esta manera. La lista que da no es completa, pero sí incluye los mas importantes, y debe tomarse como representativa de una clase casi innumerable, mencionada en la literatura Yóguica. Este tipo de Siddhis pertenece a una categoría diferente

y es muy superior al que se desarrolla por los otros métodos. Son el fruto del desenvolvimiento natural de la conciencia, en su evolución, hacia la perfección y, por lo tanto, se convierten en posesiones permanentes del alma, aunque en las etapas tempranas del entrenamiento Yóguico se necesitará algo de esfuerzo para revivirlos en cada nueva encarnación. Como están basados en el conocimiento de las leyes superiores de la Naturaleza que operan en sus reinos más sutiles, pueden ejercerse con completa confianza y efectividad, muy a la manera como un científico diestro puede producir resultados extraordinarios en el campo de la Física.

2. La transformación de una clase a otra viene por superabundancia de las tendencias o potencialidades naturales.

La palabra Jaty traducida aquí como clase, ha de interpretarse en el sentido más amplio para poder entender el profundo significado de este sutra en términos del pensamiento científico moderno. Va seguida de otras dos palabras sánscritas, Antara y Parinama, indicando así una transformación que implica un cambio fundamental de substancia y no meramente un cambio de forma. Cuando el agua se convierte en hielo hay un cambio de forma y no de substancia. Cuando un brazalete de oro se convierte en un collar, ocurre lo mismo, pero cuando el hidrógeno se convierte en helio, o el uranio en plomo, hay cambios fundamentales de substancia. Este sutra se refiere a esos cambios que implican diferencias fundamentales, y que pueden ocurrir, únicamente, cuando en la substancia existe la potencialidad para el cambio.

En cuanto a la frase ‘superabundancia de las potencialidades’, es una bella manera de expresar una ley científica. Tratemos de comprender su significación real, con base en unos pocos hechos de nuestra experiencia común. Si acercamos una cerilla encendida a un montón de madera seca, ésta arderá y, en poco tiempo, se reducirá a ceniza.

Pero si la acercamos a un montón de ladrillos no ocurrirá nada. ¿Por qué? Porque la madera posee la potencialidad de combinarse con el oxígeno del aire liberando una gran cantidad de calor y de productos volátiles, y como esta reacción se propaga 'en cadena' una sola chispa basta para volver cenizas todo el montón de madera. Pero en los ladrillos no existe la potencialidad de reaccionar de esa manera y, por lo tanto, no arden. Así, pues, la transformación ocurre conforme a las potencialidades existentes en el material, y sigue la tendencia de fuerzas naturales bajo las condiciones dadas. Si las condiciones cambian, las tendencias también pueden cambiar y se producirá una transformación enteramente diferente. Por ejemplo, por la acción de ciertas substancias químicas la madera puede convertirse en carbón vegetal.

Veamos otro ejemplo: un criador puede producir un nuevo tipo de perro cruzando, adecuadamente, diferentes clases de perros, pero no puede sacar de ellos una nueva especie de gatos porque en este caso no existe semejante potencialidad. De suerte que estamos restringidos por limitaciones impuestas por tendencias y potencialidades naturales contra las cuales no podemos ir. Es cierto que si tenemos los conocimientos necesarios podemos introducir nuevos factores y producir cambios que parecían imposibles, pero eso no quiere decir que hemos violado la ley fundamental de la Naturaleza a que nos referimos arriba.

3. Una causa incidental no pone en actividad las tendencias naturales sino, meramente, retira los obstáculos como hace un agricultor.

Este sutra elabora la idea expuesta en el anterior. La transformación de una clase a otra ocurre como resultado de todas las fuerzas implicadas. Toda cosa posee la potencialidad de cambiar en un número de direcciones y, sometiéndola a fuerzas de diferentes clases,

podemos hacerla cambiar en distintas direcciones. Si tenemos un vaso lleno de una solución azucarada, podemos transformar el azúcar en alcohol agregándole un fermento, o en una mezcla de glucosa y fructuosa agregándole ácido hidroclórico, o podemos convertirla en carbón agregándole ácido sulfúrico fuerte, etc. Todos estos cambios diferentes se pueden lograr produciendo condiciones distintas, aplicando diferentes clases de estímulos para la manifestación de distintas potencialidades. Pero las Potencialidades para todos esos cambios deben existir ya en la solución azucarada. No podemos, por ejemplo, convertirla en mercurio, porque no existe esa potencialidad en el azúcar, químicamente.

La causa incidental que, externamente, parece ser la productora del cambio no es la causa real del mismo. El cambio se produce, en realidad, por las causas predisponentes determinadas por el carácter de las potencialidades existentes en la cosa que se somete a cambio. Lo que la causa incidental hace es, meramente, determinar la dirección en que el cambio tendrá lugar y, así, dirigir en esa dirección particular la corriente de fuerzas naturales.

El respectivo papel de las causas incidentales y predisponentes para producir toda clase de cambios en la Naturaleza, lo aclara aún más este sutra, al usar un símil muy adecuado: 'como hace un agricultor'. Quien haya observado a un agricultor dirigir la corriente del agua hacia diferentes partes de un terreno, verá inmediatamente lo mucho que ese proceso se asemeja a la acción de fuerzas naturales dirigidas por una u otra de las causas externas que parecen producir diferentes clases de cambios. El agricultor cierra una toma y abre otra, y el agua cambia de dirección. Estos movimientos no producen el caudal de agua, sino meramente retiran un obstáculo y determinan la dirección que ha de seguir la corriente.

La gran ley natural a que aluden estos dos sutras es aplicable no sólo a los fenómenos físicos, sino a toda clase de fenómenos en el campo de la Materia. Por ejemplo, el carácter bueno o malo de nuestras

acciones no hace nuestra vida, pero sí determina la dirección futura de nuestras vidas. La corriente de nuestra vida debe fluir, incesantemente, con su dirección determinada, continuamente, por nuestras acciones, pensamientos y sentimientos.

El estudiante preguntará: ¿Qué tiene que ver con la Yoga esta ley? Tiene que ver mucho. Como se ha indicado antes, el Yogui tiene que trabajar por su liberación con la ayuda de las leyes que operan en el campo de la Materia y, por lo tanto, debe tener una idea clara de esta ley fundamental que determina la corriente de fenómenos que tienen lugar dentro y en torno de él. Como ha de destruir por completo y para siempre ciertas tendencias profundamente arraigadas en su carácter, debe conocer las causas raíces que produjeron esas tendencias. Debe saber que la mera represión de una tendencia no significa eliminarla, pues permanecerá en forma potencial por un período indefinido y luego volverá a levantar cabeza cuando se presenten condiciones propicias.

De nada sirve retirar únicamente las causas excitantes; hay que retirar también las predisponentes. La tendencia moderna es a tratar solamente con las causas superficiales, y salir del paso de cualquier manera. Esto no nos conduce a ninguna parte y nos pone, continuamente, ante las viejas dificultades bajo nuevas y diferentes formas.

4. Las mentes artificiales proceden de la 'Egoidad' solamente.

Los dos sutras anteriores deben preparar el terreno para comprender cómo opera el método por el cual el Yogui altamente avanzado puede producir, artificialmente, cualquier número de 'mentes' adicionales. Como se indicó en 1-2, Citta es el principio universal que sirve como medio para toda clase de percepciones mentales. Pero Citta puede funcionar, únicamente, por medio de un juego de vehículos que operan en los diferentes planos del sistema Solar. Estos vehículos

de conciencia se forman por la apropiación e integración de materia perteneciente a los diferentes planos, en torno a un centro individual de conciencia, y proveen los estímulos necesarios para percepciones mentales que tienen lugar en la conciencia. Patanjali emplea una misma palabra, Citta, para el principio universal que sirve como medio para la percepción mental, y también para el mecanismo individual por medio del cual tiene lugar la percepción. Es necesario mantener en mente esta distinción, porque uno u otro de los dos significados se indica con la misma palabra en diferentes lugares

Puesto que uno de los propósitos de esta Sección IV es dilucidar la naturaleza de Citta, Patanjali trata aquí la cuestión de la creación de 'mentes artificiales'. Existe la 'mente natural' con la que el individuo trabaja y evoluciona en los campos de la Materia durante el largo curso de su ciclo evolutivo. Esa mente, que opera por medio de un juego de vehículos, es un producto de la evolución, lleva las impresiones de todas las experiencias por las que ha pasado en vidas sucesivas y dura hasta que se alcanza Kaivalya.

Pero durante el curso de adiestramiento Yóguico, cuando el Yogui ha adquirido el poder de practicar Samyama y manipular las fuerzas de los planos superiores, le es posible crear cualquier número de vehículos mentales por duplicación, vehículos que son una copia exacta del que normalmente usa. Surge la pregunta: ¿Cómo crea esas 'mentes artificiales'? Este sutra nos dice que estas mentes artificiales, con su mecanismo apropiado, son creadas 'por la Ego-idad solamente', o sea por aquel principio de individualidad que forma el núcleo del Alma Individual y mantiene en un estado integrado todos los vehículos de conciencia que funcionan en diferentes niveles.

Esta 'Ego-idad' es el principio que produce el egoísmo y otros fenómenos relacionados que tratamos ampliamente en II-6, cuando nos identificamos con los diferentes vehículos. El Yogui avanzado que puede controlar este principio tiene el poder de establecer cualquier número de centros de conciencia independientes, para su uso.

Tan pronto como se establece uno de esos Centros, se materializa, automáticamente, una 'mente artificial' en torno de él.

Es un duplicado exacto de la 'mente natural' en la que él funciona normalmente, y perdura mientras él quiere mantenerlo. En el momento en que le retira su voluntad, esa 'mente artificial' desaparece instantáneamente.

Nótese que el sutra dice que 'proceden de la Ego-idad solamente', porque la creación de una 'mente artificial' no requiere ninguna otra operación, excepto la de establecer un nuevo centro de individualidad. La precipitación de una 'mente artificial' en torno a ese centro es producida, automáticamente, por la fuerza de la Materia, porque la capacidad de reunir una 'mente' en torno a sí mismo está

inherente en ese principio de Ego-idad. No hay nada de extraordinario o increíble en semejantes manifestaciones; fenómenos similares ocurren, incluso, en el plano físico. ¿Qué ocurre cuando sembramos una semilla en el suelo? La semilla, por el poder potencial inherente en ella, empieza inmediatamente a trabajar sobre su medio y va elaborando una planta con la materia que se apropia de su ambiente. La corriente de las fuerzas naturales produce todos los cambios necesarios para este desarrollo. ¿Conocemos el secreto de este poder? No, y sin embargo existe y lo vemos actuar a nuestro alrededor en toda la esfera de la vida. ¿Qué hay de increíble o milagroso, pues, en que un centro establecido por el principio de Ego-idad construya una 'mente' en torno suyo por la acción automática de fuerzas naturales? La única diferencia es cuestión de tiempo; mientras el crecimiento de un árbol toma considerable tiempo, la producción de una 'mente artificial' parece ocurrir instantáneamente. Pero el tiempo es una cosa relativa y su medida varía según el plano sobre el cual funciona.

El automatismo implicado en la creación de una 'mente artificial' no puede comprenderse adecuadamente a menos que captemos, claramente, la ley natural enunciada en IV-2 y 3. Probablemente, es por ello que el autor inserta esos dos sutras antes de tratar el problema

de las ‘mentes artificiales’.

5. La mente natural gobierna a las artificiales en sus diferentes actividades.

Según este sutra, las actividades y funciones de las ‘mentes artificiales’ las dirige y controla la mente natural del Yogui que las creó, aunque sean muchas. Son nada más que instrumentos que obedecen, automáticamente, a la mente natural. Tal como las actividades de las manos y otros órganos que funcionan en el cuerpo físico son coordinadas por el cerebro y están directamente bajo su control, del mismo modo las actividades de las ‘mentes artificiales’ son coordinadas y controladas por la Inteligencia que opera en y por medio de la mente natural. Claro que esta Inteligencia no es sino el Espíritu cuya conciencia ilumina y energiza todos los vehículos.

Debe notarse también que las ‘mentes artificiales’ actúan no sólo como instrumentos de la mente natural, sino también como avanzadas de la conciencia del Espíritu. El sutra se refiere a ambas clases de actividades, las de los Órganos Conocedores y las de los Órganos de Acción, o sea las funciones perceptoras y operativas de la conciencia.

6. Entre ellas, sólo está libre de Impresiones la mente nacida de meditación.

Las ‘mentes artificiales’ son duplicados exactos de la mente natural, pero difieren de ella en un aspecto fundamental: que no llevan en sí ninguna Impresión de Tendencias o Karmas, las cuales son parte integral de la mente natural. La mente natural es fruto del crecimiento evolutivo y es la depositaría de las Impresiones de todas las experiencias por las que ha pasado durante el curso de sucesivas vidas. Estas Impresiones, en su totalidad, son ‘el vehículo de Karmas’ de que se trató en 11-12.

Las 'mentes artificiales' creadas por el poder volitivo del Yogui están libres de estas Impresiones, y es fácil ver por qué. Son, meramente, creaciones temporales que desaparecen tan pronto como está terminado el trabajo para el cual se las crea. Una firma comercial abre una sucursal en otra localidad para un propósito particular; aunque se efectúen transacciones en la nueva sucursal, todas las cuentas y demás se manejan en la oficina principal; la sucursal no es sino auxiliar de la principal y no tiene, realmente, un estado independiente. Una relación semejante es la que existe entre las 'mentes artificiales' y la mente natural única.

7. Los Karmas no son ni blancos ni negros para los Yoguis, y son de tres clases para otros.

Patanjali pasa ahora al punto de cómo liberarse de las ataduras Kármicas, que es esencial para alcanzar Kaivalya. Ya se trató el tema de Karma en 11-12 a 14. Allí se discutió este problema desde un ángulo diferente, en relación con las Kleshas, y se mostró que éstas son la causa subyacente de Karmas que, a su vez, producen condiciones gratas o penosas en esta vida o las futuras, según sean buenas o malas. Pero en esta Sección IV se trata la cuestión desde un ángulo completamente diferente, con el fin de mostrar cómo puede el Yogui liberarse del vehículo de Karma que contiene las Impresiones acumuladas de todas las vidas anteriores y que ata el alma a la rueda de nacimientos y muertes. Mientras todas estas Impresiones no se destruyan o se vuelvan inoperantes, es imposible liberarse de las ataduras a la Materia, aunque el Yogui haya alcanzado un alto estado de iluminación. La fuerza de sus Impresiones lo arrastrará hacia atrás una y otra vez y le impedirá alcanzar la meta final.

Este sutra clasifica los Karmas e indica los medios de evitar la formación de nuevos Karmas. Los Karmas no son ni negros ni blancos en el caso de los Yoguis, y son de tres clases en el caso de gentes

corrientes. Negro y blanco describen, evidentemente, las dos clases de Karmas que producen frutos penosos o agradables, como vimos en 11-14. La tercera clase de Karmas son los de carácter mixto. Por ejemplo, muchas de nuestras acciones tienen efectos diferentes sobre personas diferentes. Benefician a algunas y perjudican a otras y, en consecuencia, producen Karmas de carácter mixto.

La palabra 'Yogui' en este sutra significa no solamente uno que está practicando Yoga, sino uno que ha aprendido la técnica de la Acción-sin-Deseo. Hace todo en un estado de concordancia con Isvara y, por lo tanto, no produce ningún Karma personal. La teoría de la Acción-sin-Deseo es bien conocida por todos los estudiantes de Yoga. Por lo tanto, no es necesario discutirla aquí en detalle, pero puede darse la idea central. Conforme a esta doctrina, de la ejecución de una acción corriente resulta Karma personal porque el motivo de la acción es un deseo personal. Actuamos identificados con nuestro ego que busca satisfacer sus propios deseos y, naturalmente, cosechamos los frutos en forma de experiencias agradables o penosas. Pero cuando un individuo puede disociarse completamente de su ego y cumple una acción en completa identificación con el Supremo Espíritu que está obrando por medio de su ego, tal acción se llama Niskama (sin deseo). Naturalmente no produce ningún Karma personal y, en consecuencia, no trae frutos para el individuo.

Es necesario anotar, sin embargo, que lo que neutraliza la operación de la ley de Karma es la consciente y efectiva disociación del ego, y no la mera intención, pensamiento o deseo. Por eso, la Acción-sin-Deseo no es posible sino para Yoguis altamente avanzados que han dominado el plano de los deseos. Muchas personas bien intencionadas que tratan de llevar una vida religiosa, se imaginan que con el mero desear no tener deseos, o con pensar en disociarse de su ego y dedicar superficialmente sus acciones a Dios, se liberarán de la acción atadora de Karma. Eso es una equivocación, aunque es cierto que esfuerzos persistentes de esta clase allanarán, naturalmente, el camino para adquirir la técnica correcta. Una persona no puede contrarrestar

la ley de gravedad, por ejemplo, con sólo pensar en flotar en el aire. Lo que se requiere es una verdadera identificación consciente con lo Divino que está dentro de nosotros y liberarse de toda mancha de motivaciones personales. Mientras la acción tenga esas manchas, producirá efectos kármicos que atarán al individuo.

Cuando el Yogui ha aprendido la técnica de la Acción-sin-Deseo y la aplica en todos sus actos, no incurre en ningún Karma personal aunque esté activamente ocupado en los asuntos del mundo como agente de la Vida Divina. Como dice el Bhagavad-Cita, todos sus Karmas "son consumidos en el fuego de Sabiduría". Pero ¿qué sucede con los Karmas que ha acumulado antes? Deja de agregar nuevas Impresiones al inventario acumulado. Pero tendrá una enorme cantidad de Impresiones en su vehículo de Karmas, que debe agotar antes de alcanzar la Liberación. No puede, simplemente, con su voluntad hacer desaparecer esas Impresiones. Debe esperar pacientemente hasta que se hayan agotado todas y esté pagada su deuda hasta el último céntimo. Es natural que este proceso sea muy largo y le tome muchas vidas. Es cierto que ha estado pagando altas cuotas de sus deudas Kármicas desde que emprendió el camino de la Yoga. Es cierto, también, que a medida que avanza por ese camino y empieza a trabajar en los planos más internos le vienen nuevos poderes que le permiten acelerar este proceso. Por ejemplo, puede construir 'mentes y cuerpos artificiales' y por medio de ellos cancelar, simultáneamente, sus deudas a personas esparcidas lejos en tiempo y espacio. Con todo, está atado por las leyes de la Materia y tiene que trabajar dentro de la estructura de estas leyes. Esto, naturalmente, requiere tiempo y una sabia y cuidadosa adaptación de los medios a los fines.

8. De estos Deseos Potenciales, solamente se manifiestan aquellos que encuentran condiciones favorables.

Lo dicho antes acerca de la naturaleza de la Acción-sin-Deseo le

habrá mostrado al estudiante que el deseo personal es el poder motriz de la acción en el caso de la gente ordinaria, y que es lo que produce las Impresiones tanto en forma de tendencias o potencialidades como de Karmas, que traen experiencias agradables o penosas.

Las fuerzas que ponemos en movimiento con nuestros pensamientos, deseos y actos, son de una naturaleza compleja y producen toda clase de efectos que es difícil clasificar completamente. Pero todas dejan alguna clase de Impresión que nos ata, de alguna manera, para el futuro. Nuestros deseos producen energía potencial que nos arrastra, irresistiblemente, al ambiente o condiciones en que puedan satisfacerse. Nuestros actos producen tendencias que nos facilitan ejecutar actos similares en el futuro y, si los repetimos mucho, se convierten en hábitos fijos. Además, si nuestras acciones afectan de alguna manera a otros, nos atan a ellos con lazos Kármicos y nos traen experiencias agradables o dolorosas. Nuestros pensamientos también producen Impresiones, deseos y acciones de conformidad con su índole.

Sin embargo, al analizar estas diferentes clases de actividades mentales y físicas, encontraremos que siempre tienen en su base deseos de una u otra clase que arrastran la mente y producen esos pensamientos y acciones. El deseo en su sentido más amplio es, pues, un factor más fundamental en nuestra vida que los pensamientos y actos, porque es un poder escondido que mueve a la mente y al cuerpo en muchas direcciones para satisfacer sus propios fines. La mente se convierte así en un instrumento de los deseos, y su incesante actividad es el resultado de la continua presión de estos deseos sobre ella.

La palabra 'deseo' no es muy apta, desde luego, para indicar el poder sutil que mueve a la mente en sus niveles más altos y que une la conciencia a las gloriosas realidades de los planos espirituales. Para designar este poder que opera a todos los niveles de la mente, existe en sánscrito la palabra Vasana que puede traducirse aproximadamente como Deseo Potencial. Así como Citta es el medio universal

para la expresión del principio mental, así Vasana es el poder universal que mueve a la mente y produce la continua serie de transformaciones que aprisionan la conciencia. Este sutra alude a esas tendencias para indicar no solamente el principio del Deseo en su sentido más amplio, sino también las tendencias y Karmas que este principio genera en los diferentes planos. Pues el Deseo y los Karmas y tendencias que él produce forman un círculo vicioso en el que se entretejen causas y efectos y es difícil separarlos.

Puesto que diferentes tipos de Deseos Potenciales requieren diferentes condiciones y ambientes para manifestarse, es obvio que no pueden encontrar expresión de una manera fortuita, sino que deben seguir cierta hilación determinada por los diferentes tipos de ambientes y condiciones por las que el individuo pasa en sus sucesivas encarnaciones. Esto es lo que este sutra indica. Si una persona tiene un fuerte deseo de ser campeón en atletismo, pero ha heredado un cuerpo débil y enfermizo, su deseo no puede naturalmente cumplirse en esta vida. Si A tiene fuertes lazos kármicos con B que no está encarnado al mismo tiempo, y esos lazos requieren expresión física, naturalmente quedarán en suspenso, por el momento, y no podrán disolverse sino cuando ambos estén encarnados al mismo tiempo.

Se verá, por lo tanto, que únicamente un número limitado de Deseos Potenciales, ya sea en forma de deseos o Karmas, puede hallar expresión en una encarnación particular. Primero, porque la longitud de la existencia es limitada y, segundo, porque las condiciones para la expresión de diferentes clases de esas Tendencias son, frecuentemente, incompatibles. La porción de Karma Acumulado que puede encontrar expresión y que está lista a precipitarse en una encarnación particular, se conoce como el Karma Maduro del individuo. La vida de un individuo corriente está confinada dentro del marco así hecho para él, y su libertad para modificar sus tendencias principales es sumamente limitada. Pero un hombre de voluntad ex-cepcionalmente fuerte y, especialmente un Yogui de conocimientos y poderes extraordinarios, puede introducir cambios considerables en el plan de vida dispuesto

para él. Cuanto más avanza el Yogui en la senda de la Yoga, más poder tiene para determinar el patrón de sus vidas. Cuando llega al umbral de Kaivalya es, prácticamente, el amo de su destino.

No obstante el sentido amplio en que se usa la expresión Deseos Potenciales, debe notarse que el énfasis en este sutra es en aquellos que se expresan en forma de tendencias, de las cuales los Karmas son, meramente, efectos secundarios.

9. Las causas y sus efectos están relacionados, aunque separados por clase, lugar y tiempo, porque la memoria y las impresiones son semejantes en apariencia.

El modo aparentemente irracional y desconectado en que los Deseos Potenciales tienen que operar en las sucesivas encarnaciones, puede causar cierta dificultad filosófica en la mente del estudiante. Patanjali procede a desvanecer esa dificultad en este sutra.

Sucede, muy frecuentemente, que una persona ejecuta cierta acción, pero que debido a que el Karma de esa acción no puede agotarlo en esa encarnación, por no presentarse las condiciones necesarias, la Individualidad tendrá que agotar ese Karma bajo otra personalidad en una vida posterior; pero esa segunda persona no tiene el recuerdo de la acción particular que generó los efectos kármicos que está experimentando ahora. Claro que si la experiencia es agradable no se le ocurrirá, a esa segunda persona, poner en duda la justicia de la inmerecida buena suerte. Pero si la experiencia es dolorosa, entonces sí se quejará contra el Hado por el sufrimiento inmerecido. Una gran cantidad de resentimientos de esta clase contra sufrimientos 'inmerecidos', envenena las mentes de personas que ignoran la Ley de Karma y su funcionamiento. Una comprensión más amplia de esta Ley ayudará mucho a la gente a ver las cosas en su verdadera luz y a tomar las experiencias de la vida como vienen, con paciencia y sin amargura.

Volviendo a la dificultad filosófica anotada, podemos preguntar: ¿Por qué la segunda persona tiene que sufrir por los errores cometidos por la primera en la vida anterior? Si así tiene que ser, ¿cómo puede decirse que la Ley de Karma es justa? Este sutra contesta esas preguntas. Desde luego que al exponer un sistema filosófico o una técnica científica en forma de sutras hay que dejar mucho a la inteligencia del estudiante, a quien se supone enterado de las doctrinas generales que sustentan esa filosofía o esa ciencia. Sólo se dan las ideas esenciales, el marco de la estructura mental y, aun esto, en la forma más concisa posible.

La doctrina de la reencarnación, que es parte integral de la filosofía Yóguica y que Patanjali da por aceptada, implica que la serie de personas en las sucesivas encarnaciones son expresiones temporales de una entidad superior y más permanente a la cual se le dan diversos nombres en diferentes escuelas de pensamiento, tales como Alma Individual, Ego Inmortal, Individualidad, etc. Esta Alma Individual es la que realmente encarna en las diferentes personas sucesivas. Estas personas pueden considerarse como avanzadas de su conciencia en los mundos inferiores durante el período de las encarnaciones.

Ahora bien, el punto importante que recordar es que la memoria total que abarca todas las vidas sucesivas de un Alma Individual reside en su 'mente', y que la memoria de cada persona incluye, únicamente, las experiencias por las que esa persona ha pasado en su encarnación. Esto es así porque las Impresiones de todas las experiencias pasadas en las sucesivas vidas, quedan grabadas en los vehículos permanentes del Alma Individual. Del mismo modo que el contacto de la aguja con las impresiones en un disco fonográfico reproduce el sonido grabado, así también el contacto de la mente con el cerebro físico reproduce la memoria de experiencias de esta vida, y el contacto de la conciencia superior con las Impresiones en los vehículos internos del Alma Individual reproduce las memorias correspondientes a determinadas Impresiones. El vehículo en que están grabadas todas estas Impresiones que son los gérmenes de futuras experiencias, se llama

‘Cuerpo Causal’.

Por lo dicho, se verá cómo es que las impresiones y las correspondientes memorias de las diferentes personas de una misma Alma Individual, distribuidas en diferentes condiciones de ‘clase, lugar y tiempo’ están integradas en la conciencia de esa Alma Individual que ha pasado por todas esas experiencias y es la verdadera sembradora y cosechadora de los correspondientes Karmas. Por lo tanto, no hay injusticia alguna en que una de sus personas recoja los frutos de los errores cometidos por su antecesora, puesto que ambas son expresiones de la misma Alma Individual bajo diferentes condiciones, aunque ellas no se den cuenta de ello en su conciencia física. Una persona no conoce toda la serie de memorias e Impresiones, pero su Alma Individual sí la conoce y puede ver en la larga serie de causas y efectos cómo funciona la ley de Karma sin ningún favoritismo o injusticia.

Uno no puede quejarse cuando ve que las experiencias desagradables por las que pasa son el resultado directo de sus propios errores. Tampoco el Alma Individual se queja, pues todas sus vidas pasadas están ante su vista como un libro abierto. Ella puede rastrear todo efecto hasta su causa originaria, aunque todas estén mezcladas, y sabe que la ley de causa y efecto se cumple estrictamente.

10. Y no tienen comienzo, pues la voluntad de vivir es eterna.

Vimos en el sutra anterior que la vida humana es una continua serie de experiencias producidas al poner en marcha ciertas causas que son seguidas, tarde o temprano, por sus correspondientes efectos y que, de esta manera, todo el proceso es un ininterrumpido juego de acciones y reacciones. Surge, entonces, la pregunta: ¿Cuándo y cómo empezó y puede terminarse este proceso de acumular Impresiones? Estamos atados a la rueda de nacimientos y muertes debido a Deseos Potenciales que producen experiencias de diversas clases las que, a

su vez, engendran nuevos Deseos Potenciales. Este parece ser uno de esos enigmas filosóficos que desafían toda solución.

La respuesta que Patanjali da a la primera parte de esta pregunta, es que este proceso de acumular Impresiones no puede rastrearse hasta su fuente porque la Voluntad de vivir' no comienza al nacer el alma humana, sino que es característica común de todas las formas de vida a través de las cuales la conciencia ha evolucionado para alcanzar la etapa humana. En efecto, en el momento mismo en que la conciencia se involucra en la materia, nace Avidya y empiezan a funcionar las Kleshas, y comienzan a formarse Impresiones. Hasta en las etapas más tempranas de evolución mineral, vegetal y animal, están presentes atracciones y repulsiones. Un individuo que alcanza la etapa humana después de pasar por todas las etapas previas, trae consigo todas las Impresiones de las etapas por las cuales ha pasado la conciencia, aunque la mayoría de esas Impresiones yacen dormidas en una condición latente.

La misma psicología occidental reconoce rastros animales presentes en nuestra mente subconsciente, y el afloramiento ocasional de estos rasgos pertenecientes a las etapas más bajas, se debe a la presencia dentro de nosotros de todas las Impresiones acumuladas en nuestro desenvolvimiento evolutivo.

Esa es la razón de que, tan pronto como se afloja o desaparece el control del Yo Superior por perturbaciones emocionales u otras causas, los seres humanos empiezan a comportarse como bestias o aun peor. Esto muestra la necesidad de mantener un riguroso control sobre nuestra mente y emociones, porque una vez que se pierde completamente ese control no se puede saber qué Tendencias indeseables, que han estado adormecidas durante edades, pueden activarse y llevarnos a hacer cosas de las cuales hemos de arrepentimos luego.

La historia muestra muchos casos de recrudecimiento de tales rasgos en los seres humanos y de aparente reversión a la etapa animal. Es cierto que los reinos humano, animal, vegetal y mineral, están

claramente deslindados y son etapas separadas de evolución y que no puede haber retroceso de un reino a otro. Pero en lo que respecta a las Impresiones puede considerarse que son continuas y que la etapa humana es la suma y culminación de las etapas previas.

Al avanzar la evolución, los Deseos Potenciales se vuelven más y más complicados, y en la etapa humana asumen una sorprendente variedad y complejidad, debido a la introducción del elemento mental. El intelecto, aunque es servidor e instrumento del deseo, hasta cierto punto, desempeña a su vez un papel importante en el crecimiento de la naturaleza de deseos. Los deseos altamente complicados y variados del hombre moderno contrastan, notoriamente, con los deseos comparativamente simples y naturales del hombre primitivo.

Al avanzar más aún la evolución, y con la práctica de la Yoga, entramos en contacto con niveles de conciencia más sutiles; los deseos se hacen cada vez más refinados y sutiles y, por lo tanto, más difíciles de detectar y trascender. Pero incluso el deseo más sutil y refinado que eleva la conciencia hasta la gloria y el conocimiento de los planos espirituales más altos, difiere solamente en grado y es realmente una forma más refinada del deseo primario, de esa 'voluntad de vivir' que menciona este sutra.

No es posible, pues, destruir los Deseos Potenciales para poner punto final al proceso de la vida, encerrándolos en su propio plano. Incluso la Acción-sin-Deseo practicada a perfección, lo único que hace es detener la generación de nuevos Karmas para el futuro, pero no puede destruir la raíz de los Deseos Potenciales que está inherente en la manifestación de la vida. Con el desarrollo del Discernimiento y el Desapego los Deseos Potenciales se van aquietando, pero quedan sus Impresiones como semillas que pueden aflorar en forma activa, cuando quiera que se presenten condiciones propicias y se apliquen estímulos apropiados a la mente.

11. Como los deseos están sostenidos por causa, efecto, substrato y objeto, desaparecen cuando desaparece su causa.

Si los Deseos Potenciales forman una corriente continua y no es posible liberarse de ellos sin destruirlos, ¿cómo puede alcanzarse la Liberación? La respuesta a esta pregunta la dio la teoría de las Kleshas en la Sección II. Vimos que el proceso cíclico de la manifestación comienza para el Espíritu cuando su conciencia se asocia con la Materia y que la acción directa de Avidya produce, sucesivamente, todas las demás Kleshas y todas las miserias de la vida en cautividad.

Si Avidya es la causa primera del cautiverio, y si todo el proceso de continua generación de Deseos Potenciales se apoya en Avidya, se deduce, lógicamente, que el único medio efectivo de liberarnos del cautiverio es el de destruir Avidya. Todos los demás medios para acabar con las miserias e ilusiones de la vida, que no destruyan completamente a Avidya, pueden, a lo sumo, ser paliativos y no pueden conducirnos hasta Kaivalya. En la Sección II se discutió, muy sistemática y ampliamente, cómo se puede acabar con Avidya y, por lo tanto, no es necesario tratar esta cuestión aquí.

12. El pasado y el futuro existen en su propia forma. Los diferentes Dharmas se deben a diferencia de caminos.

Este es uno de los sutras más importantes e interesantes de esta Sección IV, porque arroja luz sobre un problema fundamental en filosofía. Todas las escuelas de Yoga, dan por sentado que existe una Realidad que sustenta el mundo fenomenal. De hecho, el propósito de la Yoga es buscar y descubrir esa Realidad. ¿Ese mundo de Realidad es absolutamente independiente del mundo fenomenal que conocemos, o son dos mundos relacionados entre sí de alguna manera? Según los

Grandes Instructores que han hallado la Verdad, los dos mundos están relacionados, aunque al intelecto le es difícil entender esa relación.

Pero entonces podemos preguntarnos si los mundos manifestados en tiempo y espacio expresan, rígidamente, un patrón determinado del Pensamiento Divino, a la manera como vemos en una pantalla el resultado de la proyección de una cinta cinematográfica, o si esta procesión de eventos en el mundo fenomenal se cumple conforme a un Plan que existe en la Mente Divina, a la manera como la construcción de un edificio sigue el plan del arquitecto. Lo primero implicaría un Determinismo rígido, mientras que lo segundo dejaría campo para el Libre Albedrío.

Este sutra arroja alguna luz sobre este problema filosófico. Se compone de dos partes, la segunda de las cuales amplía la primera. La afirmación de que 'el pasado y el futuro existen, en su propia forma' significa, evidentemente, que la sucesión de fenómenos que constituyen el proceso mundial o cualquier parte de él, son la expresión temporal de alguna realidad que existe en los campos más sutiles de la conciencia fuera del alcance del intelecto. Esta realidad trasciende el tiempo y, sin embargo, se expresa en el tiempo. Como este tópico del tiempo se tratará extensamente en el sutra 33, pasemos a considerar la segunda parte de este sutra:

'Los diferentes Dharmas se deben a diferencia de caminos'. Veamos si podemos captar lo que el autor quiere decir, a la luz de lo que nos dice la primera porción de este sutra. Si la sucesión de fenómenos que percibimos con nuestra mente es la expresión de alguna realidad, y si esta expresión no es una mera proyección mecánica que implique Determinismo rígido, entonces se deduce, lógicamente, que debe ser posible encontrar esta realidad en términos de tiempo y espacio siguiendo varios caminos, por cualquiera de los cuales se puede avanzar utilizando todas las fuerzas que operan en la Naturaleza.

La serie de eventos que ya ha tenido lugar y que se ha convertido en 'el pasado', representa el trayecto que la Carroza del Tiempo ha

recorrido hasta ahora. Esos eventos han quedado fijos y hacen parte de la memoria de la Naturaleza en los registros Akásicos. Mas ¿qué sucede con los eventos que todavía están en la matriz del 'futuro'? ¿Qué forma van a tomar esos eventos cuando, a su turno, se conviertan en 'el pasado'? Puesto que estos eventos no serán el resultado de un Destino rígido inexorable, el camino que tomen debe estar indeterminado hasta cierto punto, por lo menos. Debe haber cierta libertad, si hay libertad de opción y si la Libre Voluntad tiene sitio en el esquema de las cosas.

Desde luego que existen fuerzas que operan en este campo, fuerzas que determinan, hasta cierto punto, la dirección en que los eventos se moverán. Existe, por ejemplo, la presión de las fuerzas evolutivas. Existe la fuerza directriz del Plan Divino, con arquetipos para cada esfera de desarrollo. Existe la tremenda presión del poder potencial de las Tendencias, tanto en el reino de la materia como en el de la mente. Pero dentro de las limitaciones impuestas por estas fuerzas, que tienden a moldear el futuro, existe cierta libertad de movimiento que permite que el futuro se desarrolle a lo largo de una de las muchas líneas posibles que se abren a cada momento. De esta manera es como en el mundo de lo relativo los eventos se mueven hacia su consumación final, influidos por el Modelo Divino y también por el impulso del pasado.

Veamos ahora cómo estos diferentes caminos hacen aparecer los diferentes Dharmas o propiedades en el substrato de la materia. El rumbo que toman los eventos, analizado cuidadosamente, vemos que no es nada más que una serie particular de fenómenos que llevan cierto orden, y cada elemento de esta serie no es nada más que una combinación particular de Dharmas o propiedades que están todas inherentes en la Materia. Representemos esto gráficamente de la siguiente manera, para ilustrarlo:

Tenemos un número de Dharmas representados por las letras A, B, C, D, E, F, etc. Los diferentes rumbos de los eventos los representamos

por diferentes Series de fenómenos, que enumeraremos de 1 a 5. Nótese que cada Serie de estos fenómenos no es sino una combinación particular de Dharmas representados por las letras, que se manifiestan en determinado momento. Veámoslo:

CAMINO I	CAMINO II	
ABCLMNKJ	Serie 1	ABCLMNKJ
KLMMNJHF	Serie 2	BCFHKGOP
IKBCDFHN	Serie 3	ECDHLHEP
FLKCAEIP	Serie 4	CEAGIJMN
EFEIJLMO	Serie 5	EFEIJLMO

Esta ilustración muestra cómo es posible partir de cierta situación o combinación de Dharmas (Serie 1) y llegar a otra situación (Serie 5) siguiendo caminos diferentes. Eso puede suceder, no sólo dentro de una esfera limitada, como nuestro sistema Solar, sino incluso en la esfera más amplia del Universo, pues todos los fenómenos tienen lugar dentro del campo de la materia.

Estos caminos que siguen los eventos en el mundo fenomenal no obedecen a causas puramente mecánicas, como quisieran hacérnoslo creer los materialistas. Conducen hacia el cumplimiento del Designio Divino, como se indicó arriba. El mundo fenomenal no obedece, meramente, a una ley de necesidad mecánica para obtener su propio beneficio, sino que existe para cumplir un Designio Eterno. Existe para producir ciertos 'cambios' en los mundos espirituales internos. Usar la palabra 'cambios' en conexión con lo Eterno, es incongruente, seguramente; pero el estudiante debe comprender que la usamos a falta de un término que indique más adecuadamente aquella reacción sutil y misteriosa que nuestra vida en el mundo fenomenal produce sobre nuestro ser eterno. Quizá aclaremos este punto como sigue:

El objeto de las reencarnaciones por las que tiene que pasar toda

alma humana en los mundos inferiores, es el desarrollo de la perfección que está latente en ella. Las diferentes series de experiencias por las que el alma pasa vida tras vida, van desarrollando, gradualmente, su naturaleza espiritual, llevándola hacia la perfección que culmina en Kaivalya. Ahora bien, el tipo y la cantidad de esas experiencias no importa realmente, con tal de que alcance su objetivo. Un individuo puede necesitar cien vidas de experiencias muy intensas y penosas, o mil vidas de experiencias de tipo enteramente diferente, para alcanzar su perfección.

El camino no importa, lo importante es alcanzar la meta. El camino va por el mundo de los fenómenos, que es irreal e ilusorio, mientras que el objetivo, la meta, está en el mundo de lo Eterno que es Real.

Esta posibilidad de seguir diferentes caminos es lo que le permite al Yogui acortar el proceso de su desenvolvimiento en los mundos fenomenales y alcanzar la perfección en el tiempo más corto posible. No está obligado a ir por el camino largo y tendido que la humanidad, en conjunto, está hollando para su evolución. El Yogui puede salirse de ese camino ancho y tomar el sendero ascendente, corto y difícil, hacia la cumbre de la montaña, o sea el camino de la Yoga. Pero si está resuelto a irrumpir a través del mundo de fenómenos hacia el mundo de la Realidad, debe antes comprender la naturaleza de estos fenómenos y la manera como la mente los percibe. Es por eso que Patanjali trata ese asunto en este sutra.

13. Los Dharmas, ya sea que estén manifestados o inmanifesta-dos, dependen de la naturaleza de las Cunas.

El sutra anterior indicó que los fenómenos de toda clase que la mente percibe, no son sino diferentes combinaciones de Dharmas que están inherentes en la Materia. En este sutra se lleva esa idea un paso más adelante y se indica que los Dharmas mismos no son nada más

que combinaciones de las tres Gunas primarias. Esta afirmación puede sorprender al que no esté familiarizado con la teoría de las Gunas, pero al que comprenda esa teoría le parecerá que es una conclusión lógica y natural de la misma.

Puesto que las tres Gunas son los tres principios fundamentales del movimiento (inercia, movilidad, vibración), y puesto que en la base de la manifestación de toda clase de Dharmas está el movimiento de uno u otro tipo, se deduce que estos Dharmas deben depender de la naturaleza de las Gunas.

Las propiedades físicas, químicas y de otras clases que la Ciencia moderna ha estudiado hasta ahora, puede verse que provienen pri-mordialmente de movimientos y posiciones de diferentes clases. Por lo tanto, la teoría de que las propiedades o Dharmas dependen de la naturaleza de las Gunas está de acuerdo con los últimos descubrimientos científicos.

Pero lo que este sutra afirma es de un carácter omniabarcante: comprende no solamente las propiedades físicas que podemos conocer con nuestros sentidos físicos, sino también las propiedades sutiles pertenecientes a mundos más sutiles. Cobija dentro de su alcance pensamientos, emociones y toda clase de fenómenos que implican Propiedades. Al decir 'inmanifestadas' cubre no solamente propiedades relacionadas con planos más sutiles, sino también las que aún no se han manifestado y se encuentran latentes. La única diferencia entre propiedades latentes y propiedades manifestadas, es que las manifestadas son el resultado de combinaciones particulares de Gunas en acción, mientras que las latentes son combinaciones teóricas de Gunas que todavía están inactivas pero existen potencialmente en la Materia. Millares de nuevos compuestos se están produciendo cada año en el campo de la química. Cada uno de ellos representa una nueva combinación de Cunas que estaba latente y que sólo ahora se manifiesta. La Materia es como un órgano que tiene la potencialidad de producir una innumerable cantidad de sonidos o notas.

Las propiedades manifestadas son las notas que se tocan y que dan su sonido específico; las propiedades inmanifestadas son las notas que están silentes, en reposo. Pero todas están allí, dispuestas a brotar en cualquier momento, a desempeñar su papel en los fenómenos que están ocurriendo por doquiera y en todo momento.

La importancia de la generalización contenida en este sutra está no sólo en que llega hasta el substrato mismo para revelar la naturaleza verdadera de los fenómenos de toda clase, sino también en su extraordinaria amplitud. Ninguna generalización de la Ciencia moderna puede, tal vez, compararse en su carácter omniabarcante con esta doctrina de la filosofía Yóguica. Como esta doctrina está basada en una visión de los mundos fenomenales desde las alturas de la Realidad, no hay duda de que cuanto más avance la Ciencia dentro de los campos de lo desconocido, más corroborará la doctrina Yóguica.

14. La naturaleza esencial de los objetos se debe a la unicidad de la Transformación.

¿Cuál es la naturaleza esencial de cualquier objeto que percibamos mentalmente? Podemos conocer la existencia o la naturaleza de cualquier objeto, únicamente por las propiedades que ella tiene en un momento dado; no hay otra manera. Este conjunto de propiedades que constituye el objeto, debe ser una combinación peculiar de las tres Cunas, puesto que cada una de las propiedades es también una combinación peculiar de las Cunas.

Todo el que tenga algún conocimiento de la Ciencia moderna sabe que cualquier objeto físico puede descomponerse en sus componentes físicos y químicos: moléculas, átomos, electrones, etc., y que éstos se resuelven, finalmente, en diferentes clases de fuerzas y movimientos. No queda nada 'material', en el sentido usual de la palabra, si tomamos en consideración que la materia y la energía son interconvertibles. Hasta donde podemos ver, todo es un juego de diferentes clases

de fuerzas y movimientos de extraordinaria variedad y complejidad. Es cierto que todavía no se conoce exactamente la naturaleza del núcleo de los átomos pero, según el sesgo de las investigaciones en este campo, es muy probable que se descubra que también es nada más que una combinación de movimientos de diferentes clases. De esta suerte, la Ciencia moderna corrobora la verdad de la doctrina Yóguica de que todo objeto que percibimos con nuestra mente no es sino una transformación única de las tres Cunas.

Debe notarse que la clave del significado de este sutra está en el vocablo sánscrito Ekatvat que no significa 'unidad' sino 'unicidad', o sea calidad de único. Interpretado así, el sutra se ajusta perfectamente con la cadena de razonamientos seguida por Patanjali para explicar la teoría de la percepción mental.

15. Un mismo objeto se percibe diferentemente al seguir un camino diferente.

Si cada objeto es una transformación peculiar de las tres Gunas y, por lo tanto, posee una identidad definida propia ¿por qué aparece diferente a diferentes mentes? Es cuestión de experiencia común que nunca dos mentes ven igual la misma cosa. Hay siempre una diferencia de percepción aunque la cosa sea la misma. La razón de esta diferencia reside en que las mentes que perciben la cosa están en diferentes condiciones y así, naturalmente, obtienen diferentes impresiones del mismo objeto.

Cuando dos objetos en vibración chocan entre sí, el resultado del impacto depende de la condición de ambos cuerpos en ese momento. El cuerpo mental, que entra en contacto con el objeto, no es una cosa pasiva o estática. Está vibrando de muchas maneras y, por lo tanto, debe modificar cada impresión que recibe según su propia tasa vibratoria. No es posible, pues, obtener una impresión fiel del objeto mientras la mente no esté libre de Modificaciones. La impresión dependerá

de la condición de la mente receptora y, como todas las mentes están en condiciones diferentes porque han seguido diferentes caminos en su evolución, deben obtener diferentes impresiones del mismo objeto.

El estudiante debe tener en cuenta la distinción entre el cuerpo mental que vibra y la mente en la que se producen las Modificaciones por estas vibraciones.

¿Es posible obtener una impresión fiel de un objeto bajo cualquier circunstancia? Sí, lo es, cuando la mente se ha liberado de sus Modificaciones y, por lo tanto, no altera la impresión que el objeto causa en ella. Cuando las Modificaciones o Vrittis se han eliminado, la mente se unifica con el objeto (1-41), o sea que recibe una impresión exacta de ese objeto, libre de su propia influencia modificadora. De modo que solamente en Samadhi, cuando ya todas las Modificaciones se han suprimido, es posible conocer el objeto como realmente es.

En nuestra misma vida diaria encontramos que, cuanto más influida está la mente por diferentes prejuicios, sesgos y otras perturbaciones, mayor es la distorsión producida en las impresiones que sobre ella hacen hombres y cosas. Una mente tranquila y desapasionada es la única que puede ver las cosas correctamente hasta donde ello es posible bajo las limitaciones de la vida ordinaria.

16. Ningún objeto depende de mente alguna, pues ¿qué le ocurriría si esa mente no lo percibiera?

Si cada objeto que percibimos no es sino un haz de propiedades que producen diferentes impresiones sobre diferentes mentes, entonces la percepción mental podría considerarse como un fenómeno puramente objetivo, y podría argüirse que el objeto no necesita tener existencia independiente aparte de la mente que lo percibe. La objeción que este sutra presenta destruye esa teoría filosófica puramente idealista. Sí el objeto percibido no fuera sino un producto de la mente

que lo percibe y careciera de existencia propia, entonces ¿qué sería del objeto cuando la mente cesara de percibirlo?

Si aceptáramos la teoría del idealismo de que los objetos no tienen existencia propia, sino son meras creaciones de la mente, entonces tendríamos que llegar a la conclusión absurda de que el mundo externo aparece y desaparece con la aparición y desaparición de objetos en la mente de cada individuo, y nos resultaría difícil explicar la uniformidad de experiencias de diferentes personas con respecto a distintas cosas y la armoniosa coordinación de observaciones hechas por diferentes individuos. No hay ningún propósito útil en seguir analizando esta teoría aquí. Basta anotar que Patanjali no la acepta. La filosofía Yóguica reconoce la existencia de 'objetos' fuera de la mente. Estos objetos son los que estimulan a la mente de diversos modos y producen impresiones que luego las percibe el Espíritu.

Es cierto que los objetos que producen las impresiones en la mente se consideran como meras combinaciones de las Gunas. Es cierto, también, que la mente no percibe los objetos mismos sino las impresiones que éstos hacen sobre ella. Pero aun así, existe algo externo a la mente, que la estimula a formar imágenes de diversas clases. Se verá, por lo tanto, que la teoría de la percepción mental sobre la cual se basa la filosofía Yóguica va por un camino medio entre el idealismo puro y el realismo puro, y reconcilia en una armoniosa concepción los rasgos esenciales de ambos. Los postulados principales de esta teoría Yóguica se dan en los sutras que siguen.

17. Se conoce o no un objeto, como consecuencia de que la mente sea coloreada por él.

La primera condición esencial para que la mente 'conozca' un objeto es que ese objeto la afecte o la modifique de alguna manera. El sutra usa el verbo 'colorear' y no 'modificar', no meramente como un medio poético de exponer un hecho científico, sino con un propósito

definido. El verbo 'modificar' implicaría apenas un cambio parcial en la mente, que puede variar en intensidad desde un mero rastro hasta una huella bien profunda. El conocimiento del objeto puede ser extremadamente superficial o muy profundo, y todos estos grados de 'conocimiento', progresivamente crecientes, pueden indicarse mejor por el verbo 'colorear', pues la profundidad del 'color' indica el grado en que la mente asimila el objeto. Además, el verbo 'colorear' ayuda a comprender mejor la completa fusión de la mente con el objeto, a que se refiere 1-41.

Quienes hayan tratado de estudiar alguna vez un tema enteramente nuevo y bastante pesado, podrán formarse una idea respecto de la necesidad de que el objeto coloree o tina la mente para que ésta pueda conocerlo. A veces, la mente no asimila el objeto sino que se resiste a dejarlo penetrar, como cuando un tejido se resiste a absorber una tinta. La mente tiene que 'absorber' el objeto, hasta cierto punto por lo menos, a fin de 'conocerlo', y el grado en que lo asimile determina el grado de conocimiento. Bien analizada, esta 'coloración' de la mente por el objeto externo se ve que no es otra cosa que la capacidad del vehículo mental para vibrar en respuesta a los estímulos que parten del objeto. Cuanto más plenamente pueda vibrar el vehículo de esta manera, mayor será el conocimiento que la mente adquiera del objeto. Esto muestra la necesidad de educar y afinar los vehículos desde las primeras etapas.

18. Las Modificaciones de la Mente las conoce siempre su dueño, el Espíritu, porque él es inmutable.

Tan pronto como un objeto colorea la mente, el Espíritu presencia la Modificación, y esta presencia del Espíritu es lo que produce el 'conocimiento' del objeto. No es muy apropiado el verbo 'presenciar' para indicar la reacción del Espíritu a las modificaciones que ocurren en la mente, pero se apela a él para distinguirlas del proceso mental

simultáneo que, generalmente, se llama 'percepción'.

La primera condición indispensable para que la mente 'conozca' cualquier objeto, es que sea 'coloreada' por él. La segunda es que el Espíritu 'presencie' la modificación producida en la mente. Investigaciones en psicología han mostrado que la mente es modificada, frecuentemente, por objetos externos aunque no se dé cuenta de ello en el momento. La prueba de que han ocurrido esas modificaciones está en que se pueden recuperar esas impresiones hipnotizando a la persona más tarde. De suerte que el hecho de que el Espíritu 'presencie' las modificaciones producidas en la mente, es independiente de la actividad consciente de la mente. Por eso, el sutra incluye la palabra sánscrita Sada que, literalmente, significa 'siempre'.

Lo que este sutra quiere comunicar es que el Purusa o Espíritu se da cuenta, de un modo ininterrumpido, de todos los cambios que están ocurriendo en la mente, y que no es posible que ninguno pase inadvertido para él porque el Espíritu es eterno. Únicamente una conciencia inmutable y eterna puede proveer semejante trasfondo constante y perfecto que anote los cambios continuos y complejos que están ocurriendo en la mente. Si ese fondo fuera cambiante se crearía confusión. No se puede proyectar una cinta cinematográfica sobre un telón que esté cambiando constantemente.

Otro punto que anotar es que el Espíritu no solamente debe proveer un trasfondo constante para las modificaciones de la mente, sino que su conciencia misma debe constituir el trasfondo primordial, con el fin de que sea capaz de notar las modificaciones de la mente en todos sus niveles. Cuando el Yogui entra en Samadhi y bucea en los niveles más hondos de la mente, él no experimenta ninguna interrupción en sus experiencias. La nueva conciencia que emerge a cada nivel parece recoger, comprender y coordinar las experiencias de todos los niveles previos y, por lo tanto, debe ser realmente la misma conciencia la que está iluminando a la mente en todos estos niveles diferentes. Esta conciencia primordial se da cuenta, constantemente, no sólo de

las experiencias ordinarias al nivel de la mente concreta, sino también de todas las experiencias supra-mentales por las que el Yogui pasa en Samadhi.

La extraordinaria capacidad comprensiva que caracteriza a la conciencia del Espíritu, en ese trasfondo primordial, se debe naturalmente a que él es eterno, está más allá del tiempo y del espacio y contiene, simultáneamente, en su conciencia todo cuanto puede manifestarse en los campos témporo-espaciales. Para proyectar una película de colores en un telón cinematográfico, no puede usarse sino luz blanca, que es una síntesis armoniosa de todos los colores posibles. La luz coloreada no puede servir para semejante propósito.

19. Tampoco es luminosa por sí misma, porque es perceptible.

Luego de afirmar en el sutra anterior que el Espíritu es el único testigo eterno de todas las modificaciones de la mente, en cualquier lugar en que ocurran, Patanjali procede a substanciar esta afirmación por una cadena de razonamientos en los cuatro sutras siguientes.

El primer eslabón en esta cadena es que la mente no es luminosa por sí misma, es decir, que es incapaz de percibir por su propio poder, porque ella misma es perceptible. No es como el Sol que brilla por su propia luz, sino como la Luna que brilla por la luz de otro cuerpo celeste. El hecho de que la mente es perceptible, lo atestigua nuestra experiencia ordinaria: podemos observar sus actividades y modificaciones cuando queremos hacerlo. Es cierto que, cuando nuestra atención está dirigida hacia afuera, no somos conscientes de los cambios que están ocurriendo en nuestra mente, pero podemos en cualquier momento dirigir nuestra atención hacia adentro y observar estos cambios.

Este hecho de que la mente es perceptible y cumple su función de percibir por mediación de algún otro poder, lo capta el Yogui más

vividamente en Samadhi cuando trasciende, uno tras otro, diferentes niveles de la mente. A cada etapa crítica de este proceso de sondeo hacia el centro de su ser, al dejar un nivel de la mente para entrar en otro, el perceptor parece convertirse en lo percibido. Este continuo deslizarse del límite entre lo subjetivo y lo objetivo, le prueba al Yogui que no sólo el poder de la mente concreta, sino incluso sus grados más sutiles son meros mecanismos de percepción. La fuente del poder iluminador de la conciencia está en otra parte: en el Espíritu.

20. Le es imposible ser ambas cosas simultáneamente.

Es cuestión de experiencia que la mente es perceptible. Ahora bien, si es perceptible, no puede ser perceptora al mismo tiempo. Una misma cosa no puede ser el perceptor y lo percibido. Puesto que la mente es perceptible, debe haber un poder en la conciencia que capacite a la mente para cumplir su función perceptora. Como parece que la mente desempeña esta función por medio del poder de la conciencia, la mente no puede percibir a la conciencia misma. En otras palabras, la conciencia no puede ser objeto de percepción por parte de la mente. Es por eso que no nos es posible conocer lo que es la conciencia mientras nosotros estemos dentro de los campos de la mente. En tanto que el aspecto cognitivo de la conciencia actúe por medio de la mente, estará dirigido hacia afuera percibiendo lo que esté en el campo de la mente. Tan sólo cuando se libera de su sujeción a la mente y se vuelve hacia adentro sobre sí misma, la conciencia puede conocerse a sí misma, como se explica en IV-22.

21. Si supusiéramos el conocimiento de una mente por otra, tendríamos que suponer cognición de cogniciones y confusión de memorias también.

Aquí puede surgir una objeción filosófica. En vez de suponer la existencia del Espíritu, que con su conciencia ilumina la mente en todos los niveles, podríamos suponer que cada individuo posee varias mentes progresivamente más sutiles. Esas diferentes mentes, en vez de ser iluminadas por la fuente única de la conciencia, serían independientes entre sí, y el Yogui entraría en los campos de esas diferentes mentes independientes, una tras otra, en Samadhi. Semejante suposición evitaría la necesidad de dar por sentada la existencia del Espíritu como fuente de iluminación para todos los diferentes grados de la mente.

Pero semejante hipótesis que elimina al Espíritu, nos llevaría a dificultades intelectuales de todas clases. Por ejemplo, si suponemos que existen varías mentes independientes, cada una de las cuales percibe las que son más densas que ella y es percibida por las que son más sutiles, entonces tendría que haber un número correspondiente de Conciencias.

Conforme a la filosofía Yóguica, la mente es un mero instrumento y la función cognitiva, que es un reflejo del aspecto cognitivo de la Realidad, es muy diferente de la mente, aunque necesariamente se asocia con ella en todos los actos de percepción mental. Se sigue, por lo tanto, que si existiera un número de mentes independientes, entonces debería existir también un número correspondiente de Conciencias o Buddhis, pues cada mente debe tener su propio Buddhi separado, sin el cual no podría funcionar. De suerte que con esa hipótesis tendríamos no solamente un número de mentes sino también un correspondiente número de Buddhis que funcionarían simultáneamente dentro del mismo individuo, y ello significaría 'cognición de cogniciones'.

Sería absurdo postular la existencia de una cantidad de Conciencias funcionando donde únicamente puede haber una sola. Del mismo modo que la mente integra los informes que obtiene de los diversos órganos sensorios, en una sola concepción mental armonizada, así también es de suponer que nuestro Buddhi o Conciencia integra en una sola comprensión coordinada el conocimiento que recibe a través de los diferentes niveles de la mente. Es imposible, por lo tanto, concebir que una cantidad de Buddhis puedan funcionar simultáneamente dentro de un mismo individuo. Es posible suponer una multiplicidad de instrumentos para obtener experiencia o conocimiento, pero no una multiplicidad de agentes que coordinen y armonicen todo el conocimiento recogido a través de los diferentes instrumentos. Ese agente debe ser exclusivo, por su misma naturaleza, o de otra manera se formaría un caos.

Además de esta dificultad, habría otra que sería la 'confusión de memorias'. Si existe una cantidad de mentes, cada una con su propio conjunto de recuerdos, y si también hay muchos Buddhis independientes, no se encontraría un agente coordinador que integrara todas estas memorias en un conjunto armónico, y el resultado sería un caos dentro de nuestra mente.

El hecho más notable con respecto a nuestra mente es el de que existe en ella una perfecta coordinación y armonización, aun en medio de los más complicados y multifacéticos fenómenos y experiencias. Esto es especialmente notorio en la práctica de la Yoga cuando sondeamos en los niveles más profundos de la mente y recorremos los mundos más sutiles con todas sus experiencias exquisitamente finas y extraordinarias. Nuestro principio Búddhico interno es lo que nos permite efectuar esta coordinación. Por lo tanto, hay que rechazar la hipótesis de muchas mentes independientes en un mismo individuo, que requeriría eliminar este factor coordinador.

22. La conciencia se conoce a sí misma cuando asume aquella forma en que no pasa de un sitio a otro.

Si la cognición tiene lugar por medio de la mente, y si en las cogniciones más sutiles pertenecientes a los niveles más hondos de la mente sólo podemos conocer la mente así iluminada por la conciencia, cabe preguntar: ¿Cómo podremos conocer la Conciencia misma, o aquella luz que ilumina a la mente en todos sus niveles? La respuesta a esta importante pregunta la da este sutra. Pero, antes de que podamos entenderla, es necesario considerar cuidadosamente las diversas expresiones que lo integran.

El sutra se refiere a la Conciencia (Citi) y no a la mente (Citta). En cuanto a la frase 'que no pasa de un sitio a otro', indica que no va de un nivel mental a otro o de un vehículo a otro. En Samadhi, la conciencia pasa de un nivel mental a otro. El sutra se refiere, pues, a la etapa en que ese proceso se detiene o llega a su límite porque la Conciencia 'asume su propia forma'. Normalmente, la conciencia funciona por medio de la mente. Este sutra se refiere al estado en que la Conciencia queda libre de las limitaciones de la mente y está funcionando en su propia forma.

Que 'se conoce a sí misma' significa que se conoce como es realmente y no como funciona a través del instrumento de la mente. La función de percibir la conocemos según aparece en asociación con la mente. El sutra se refiere a la función de percibir cuando Buddhi la ejerce sobre sí mismo. Conocer es realmente una función de la conciencia, pero cuando se ejerce a través de la mente se convierte en percibir algo que está externo a la conciencia. Por lo tanto, el sutra se refiere al conocimiento resultante de que la facultad de Buddhi se enfoque sobre sí misma.

Normalmente, Buddhi funciona por medio de la Mente, ayudándola a percibir y entender los objetos de su campo. Pero cuando se

libera de la asociación con la Mente se vuelve automáticamente sobre sí mismo e ilumina su propia naturaleza, es decir, la Conciencia. El hecho de que Buddhi ilumina a la Mente cuando funciona a través de ella, se debe a que posee el poder iluminador. Si encerramos una luz dentro de un globo transparente, la luz revela al globo. Si retiramos el globo, la luz se revela a sí misma. Todas estas explicaciones deben aclarar el significado interno de este sutra.

Buddhi es aquella facultad que capacita a la mente para percibir y comprender objetos en el mundo fenomenal, pues la mente, en sí, es inerte e incapaz de cumplir esa función. Mientras Buddhi esté funcionando por medio de la mente, no es posible conocer la conciencia pura; únicamente cuando asume aquella forma en que se ha eliminado todo movimiento de un nivel mental a otro, es cuando revela su verdadera naturaleza.

La mente tiene muchos niveles correspondientes a los diferentes vehículos de conciencia y, en Samadhi, la conciencia se mueve hacia arriba y hacia abajo, de un nivel a otro, entre el centro y la periferia. Estos movimientos no son en el espacio, sino en diferentes dimensiones, y el centro desde donde funciona la conciencia permanece siempre igual. Cuando en el estado de Samadhi la conciencia ha penetrado dentro del nivel más profundo de la mente, y luego trasciende ese mismo nivel, finalmente queda libre por completo de la acción limitadora y oscurecedora de la mente, y sólo entonces es cuando realiza su verdadera naturaleza o 'se conoce a sí misma'. En este estado el conocedor, lo conocido y el conocimiento se funden todos en una Realidad auto-iluminada.

De suerte que la respuesta a la pregunta de cómo conocer la conciencia misma, es: Buceando dentro de nuestra conciencia en Samadhi hasta que la mente, en su forma más sutil, quede trascendida y se nos revele la Realidad oculta en ella.

Por lo dicho, se verá que no podemos comprender la naturaleza real de la conciencia aplicando los métodos ordinarios de la psicología

moderna. Lo que esa psicología conoce como conciencia es, únicamente, la conciencia velada por muchas capas de la mente, cada una de las cuales va obscureciendo y modificando su naturaleza al infiltrarse dentro del mecanismo físico más externo, o sea, el cerebro humano. De esa manera observamos la conciencia en sus manifestaciones ordinarias por medio del cerebro físico bajo las máximas limitaciones posibles y no nos es dable formarnos una idea con respecto a su verdadera naturaleza con estas manifestaciones extremadamente parciales y distorsionadas. Sería como pretender que una persona que siempre ha vivido en un oscuro calabozo se formara una idea acerca de la luz del Sol, con base en la oscuridad en que ha vivido siempre.

Se verá, por lo tanto, que no sólo es imposible conocer la naturaleza verdadera de la conciencia adoptando los métodos ordinarios de que dispone el psicólogo moderno, sino también que el único medio efectivo de lograr tal cosa es adoptar el método Yóguico. Este es un método subjetivo, sin duda, y está fuera de la capacidad del hombre ordinario, pero es el único método disponible. Ninguna cantidad de disecciones del cerebro y del sistema nervioso, y de estudio del comportamiento humano, puede revelarnos el misterio de la conciencia misma. Muchísima investigación en este campo de la psicología se está llevando a cabo en laboratorios muy imponentes; gran cantidad de así llamada información científica se está acumulando; pero todos estos esfuerzos han de resultar inútiles por la misma índole del problema. La manía moderna de someter todo a examen físico puede resultar bien con cosas físicas, pero jamás podrán diseñarse instrumentos físicos que revelen la naturaleza de la conciencia que pertenece a la categoría del Espíritu. Todo este desperdicio de esfuerzos puede evitarse, y todo el campo de la psicología moderna puede iluminarse muy eficazmente, si los hechos de la filosofía Yóguica se comprenden adecuadamente y se utilizan en el estudio de los problemas psicológicos.

El estudiante habrá notado que en la exposición de ideas, en estas páginas, no se ha hecho esfuerzo alguno por relacionar los hechos de la filosofía Yóguica con doctrinas religiosas. Pero esto no significa

que no exista relación entre ellas. En efecto, un hombre religioso puede ver, si estudia la filosofía Yóguica con mente abierta, que todas las ideas de esta filosofía pueden interpretarse en términos religiosos, y que la conciencia que el Yogui trata de descubrir dentro de los repliegues de su mente no es otra cosa que la Suprema Realidad a la que, comúnmente, se da el nombre de Dios. Toda religión que tenga un fundamento filosófico reconoce a Dios como un Poderoso Ser cuya conciencia trasciende el Universo manifestado y se supone que trasciende la mente. Básicamente, estas ideas son las mismas de la filosofía Yóguica. La diferencia principal está en que la filosofía Yóguica afirma que esta Suprema Realidad o Conciencia no es, meramente, una cuestión sobre la cual especular, o siquiera para adorarla, sino que puede ser descubierta siguiendo una técnica que es tan definida y certera como la técnica de cualquier Ciencia moderna.

La Yoga le imparte así una tremenda importancia a la Religión, y coloca todo el problema de la vida religiosa sobre una base enteramente nueva. Es difícil entender cómo podría cualquier persona religiosa rechazar sus postulados si les prestara la debida consideración.

23. La mente coloreada por el Conocedor y lo Conocido, es omniabarcante.

Este sutra resume todo lo que se ha dicho acerca del modus operandiáe la percepción mental en los sutras previos. Su verdadera importancia se verá, sin embargo, tan sólo si entendemos la significación de la palabra 'omniabarcante'. La mente, para conocer un objeto, tiene que ser afectada de dos modos. Primero, debe ser afectada o coloreada, al menos en cierto grado, por el objeto que va a conocer; y, segundo, debe ser iluminada simultáneamente por la conciencia del Espíritu que está eternamente presente en el trasfondo primordial. Afectada de estas dos maneras, la mente es capaz de conocer cualquier cosa en el mundo fenomenal, usando el verbo 'conocer' en su sentido más amplio. La importancia de este poder 'omniabarcante'

consiste en que aquí la mente no representa tan sólo el medio a través del cual se expresa el intelecto, sino que representa, definida-mente, el medio omniabarcante a través del cual se perciben fenómenos de toda clase, desde el plano físico hasta el Atmico. Incluso el velo más tenue de 'materia', que en el plano Atmico opaca la conciencia del Espíritu y lo enreda en la manifestación, está asociado con el grado más fino de mente. La mente es, pues, co-extensiva con la Materia, y ambas son trascendidas, simultáneamente, cuando el Espíritu alcanza la Realización Directa en Kaivalya.

24. La mente, aunque matizada por innumerables Deseos Potenciales, trabaja para el Espíritu porque actúa en asociación.

Este sutra encaja con el anterior y debe estudiarse junto con él. Tal como la mente es universal y abarca todos los vehículos a través de los cuales funciona la conciencia del Espíritu en los mundos manifestados, así también el Deseo Potencial es universal en su impacto y está asociado con todos los vehículos de conciencia y grados de la mente. Entiéndase bien que los Deseos Potenciales, de que se habla aquí, no se refieren al deseo en el sentido corriente, lo cual sería limitar sus alcances como cuando confinamos el significado de la palabra mente limitándola al medio del intelecto.

La adhesión a los goces de los mundos inferiores ata al alma a esos mundos y produce toda clase de apegos y consiguientes sufrimientos. Esa adhesión se conoce, generalmente, como Deseo o Ka-ma. Pero esta adhesión no está confinada a los mundos inferiores; en sus formas sutiles existe hasta en los mundos superiores. De hecho, donde quiera que haya 'Ego-idad' o identificación con un vehículo de conciencia, hay una adhesión a ese vehículo, por sutil que parezca y por espiritual que pueda ser el objeto a que se adhiere. Si no hubiera adhesión, sino perfecto Desapego, no habría sujeción sino Liberación o Kaivalya. Esta adhesión a las modalidades más altas de existencia es lo

que constituye muchos de los “grilletes” que hay que limar en el camino de la Liberación.

Solamente cuando se entiende el Deseo Potencial en este sentido más amplio, y no únicamente en el de deseos pertenecientes a los mundos inferiores, se puede captar la importancia de este sutra. Los Deseos Potenciales impregnan la vida en todos sus niveles, incluso el más elevado. Sus objetivos tienen los más diversos matices, desde las más crudas complacencias físicas hasta el más refinado conocimiento y gloria de los planos espirituales.

¿Qué estamos buscando, realmente, cuando perseguimos estos múltiples objetivos, cuya naturaleza cambia continuamente a medida que evolucionamos? ¿Estamos persiguiéndolos por ellos mismos en sí? ¡No! Estamos simplemente buscando al Espíritu que es nuestro verdadero Ser oculto bajo todos estos objetos atrayentes. Es por el bien del Espíritu que estamos pasando por este largo y tedioso proceso de la evolución. No es, en realidad, que persigamos estos objetos por la dicha que prometen darnos, sino por el bien del Espíritu.

¿Cómo sabemos que lo que buscamos es el Espíritu, en todos estos objetos? Porque mientras los objetos se mantienen cambiando en todo momento y nunca nos satisfacen, el Espíritu permanece inmutable en el fondo. El es el factor común en todos nuestros esfuerzos por hallar felicidad por medio de formas siempre cambiantes y, por lo tanto, él debe ser el verdadero objeto de nuestra búsqueda. El no es, solamente, el trasfondo constante de la conciencia (IV-18) que ilumina la mente en todas sus actividades, sino que también es la oculta fuerza motriz del deseo en todas sus formas y fases.

Una consecuencia importante de que el Espíritu sea la meta final en medio de todos los cambiantes objetivos que perseguimos, es la de que ninguna condición de existencia que alcance el Yogui, por exaltada que sea, puede darle paz permanente. El Divino anhelo interno se sentirá, tarde o temprano, y lo hará sentirse insatisfecho con la condición que ha alcanzado, hasta que haya encontrado al Espíritu

por Realización Directa, pues, solamente la conciencia del Espíritu es Auto-suficiente, Auto-iluminada y completa, y mientras no la alcance no puede haber verdadera seguridad, verdadera libertad ni paz permanente.

25. El que ha visto la diferencia, mora en la conciencia Atmica con completa ausencia de deseos.

Cuando se ha realizado este hecho, cesa hasta el Deseo sutil que ata al Yogui a la gloria trascendental e iluminación espiritual del plano Atmico, y entonces él dedica todas sus energías a rasgar el último y más fino velo que oculta la faz del Amado.

La 'diferencia' a que se refiere el sutra se discutió en el anterior. Es la diferencia que existe entre nuestro verdadero objetivo, que es la Realización Directa, y los innumerables objetivos siempre cambiantes que perseguimos en nuestra búsqueda de felicidad.

La 'conciencia Atmica' es la que funciona en el nivel Atmico y es la última etapa antes de alcanzar Kaivalya. En los planos espirituales la percepción es sintética y omniabarcante y no particulariza los objetos como en los planos inferiores. 'Morar en la conciencia Atmica' significa vivir y experimentar el conocimiento y la gloria trascendentales del plano Atmico.

Al estudiante puede parecerle que renunciar a las atracciones que atan al Yogui a la exaltada condición del plano Atmico debe ser comparativamente fácil gracias a la sabiduría que el Yogui ha obtenido y al Desapego que ha desarrollado. Pero debería recordar que la conciencia Atmica representa la cima de poder y gloria y saber que está más allá de toda comprensión y no puede compararse con nada de lo que conocemos en los planos inferiores. Además, trascender el plano Atmico significa realmente destruir la individualidad misma, puesto que el Atma es el corazón de la existencia separada en el campo de

manifestación. Es cierto que un tipo de individualidad, todavía más alto y sutil, emerge cuando se renuncia a la vida individual separada del Atma, pero se necesita tremenda fe para dar este salto final en el vacío que ahora se abre ante el Yogui. La base de esta fe es la comprensión de que el apego a la conciencia trascendente del plano Atmico es todavía apego a algo que no es la Suprema Realidad, a algo que está todavía bajo el dominio de la mente y del deseo y, por lo tanto, está sujeto a ilusión, por sutil que esa ilusión pueda ser.

El deseo por esa gloria y saber trascendentes, que está inherente en la conciencia del plano Atmico, destruye y elimina los deseos inferiores y lleva al Yogui al nivel más alto de iluminación que es posible alcanzar dentro del campo de la Materia. Incluso esta gloria y saber, se convierten en grilletes cuando se alcanzan y hay que renunciar a ellos antes de poder lograr el objetivo final. Esta es una ley fundamental de la vida: lo inferior debe entregarse antes de poder conquistar lo que le sigue en superioridad.

26. Entonces, en verdad, la mente se inclina hacia el Discernimiento y gravita hacia Kaivalya.

Cuando el Yogui se da cuenta de la insuficiencia de la conciencia Atmica, se resuelve a romper el último grillete renunciando a la gloría y saber del plano Atmico. De ahí en adelante todos sus esfuerzos se dirigen hacia la obtención de Kaivalya por el constante ejercicio de aquel discernimiento intenso y penetrante que es el único capaz de perforar el último velo de Ilusión. Este sutra y los tres siguientes arrojan alguna luz sobre esta lucha final del alma para liberarse completamente de la sujeción a la materia antes de alcanzar Kaivalya.

Se verá que aquí se menciona a la 'mente' como la que adelanta esta lucha. La mente está gravitando hacia Kaivalya. Pero ¿cómo puede esa mente que estamos tratando de trascender, luchar para liberarse de sí

misma? Sería como si una persona tratara de levantarse halando de los cordones de sus zapatos. La resolución de esta paradoja está en que no es realmente la mente la que está luchando por liberar la conciencia de las limitaciones en que ha quedado envuelta. Detrás de la mente está el Espíritu que a todo lo largo del ciclo evolutivo es la verdadera fuerza propulsora de la lucha por alcanzar la Realización Directa. Cuando las limaduras de hierro son atraídas por un imán, parecen moverse por sí mismas, pero, en realidad, la causa del movimiento es el imán que ha inducido magnetismo en ellas.

Las armas que se utilizan en esta última etapa de la lucha por la Liberación son el Discernimiento y el Desapego. El Yogui ha percibido un destello de la Realidad en su interior. Tiene que tratar de alcanzar la conciencia de esa Realidad, una y otra vez, por medio del Discernimiento, hasta que esa conciencia pueda mantenerse sin interrupción (11-26). Al mismo tiempo, tiene que intensificar su Desapego hasta tal punto que pueda entrar en el Samadhi de Diáfana Virtud (IV-29). Es interesante anotar que las armas que utiliza en la última etapa son las mismas que necesitó al principio. El Yogui entra al camino de la Yoga por Discernimiento y Desapego, y también sale de este camino por Discernimiento y Desapego.

27. En los intervalos surgen otros Contenidos, por la fuerza de las Impresiones.

Este sutra describe la oscilación de la conciencia en los límites que separan lo Real de lo irreal. El Yogui está tratando de mantener firmes sus pies en el mundo de la Realidad, pero es arrastrado una y otra vez al campo de la Ilusión, aunque esta Ilusión sea del tipo más sutil. No puede mantenerse bien firme en ese estado de conciencia de Discernimiento Cognitivo, y cada aflojamiento en el esfuerzo va seguido, instantáneamente, por la aparición de un Contenido Mental que caracteriza el funcionamiento de la conciencia por medio de la mente. 'Contenido' es, como ya hemos visto, una palabra que usamos

generalmente para indicar lo que la mente contiene cuando la conciencia está funcionando normalmente por medio de un vehículo de cualquier grado de sutilidad.

'Surgir un contenido' significa, pues, que la conciencia ha retrocedido temporalmente de la Realidad alcanzada en Samadhi Nirbija, y ha vuelto a funcionar en uno u otro nivel de la mente. Recuérdese que palabras como contenido, mente, deseo, tienen un alcance universal. Cuando quiera que la conciencia está funcionando normalmente por medio de cualquier nivel de la mente en un vehículo, debe haber un contenido que llamamos Pratyaya en terminología Yóguica. Solamente en el Samadhi Asamprajnata no hay ningún Contenido, pero ello se debe a que la conciencia está pasando por una fase crítica y está realmente en suspenso entre dos vehículos. Incluso en el nivel más elevado de la mente correspondiente al plano Atmico existe un Contenido, aunque es imposible visualizar a qué se parece. Cuando la conciencia retrocede a cualquier vehículo inferior, por relajación del discernimiento, el Contenido del plano correspondiente emerge de inmediato en el campo de la conciencia.

¿Por qué retrocede la conciencia del Yogui a los vehículos que ha trascendido, y por qué aparecen una y otra vez estos Contenidos, en esta etapa del progreso hacia la Realización Directa? Porque las Impresiones que ha traído de su pasado están presentes, todavía, en sus vehículos en estado adormecido, y emergen en su conciencia tan pronto como hay una relajación en el esfuerzo o una temporaria interrupción del Discernimiento Cognitivo. Mientras estas 'semillas' subsistan adormecidas y no hayan sido 'tostadas' por el Samadhi de Diáfana Virtud, volverán a retoñar en la conciencia tan pronto como se presenten condiciones propicias.

28. Su extinción, como la de las Kleshas, se logra de la manera descrita.

El problema para el Yogui es, pues, cómo evitar que resurjan esos Contenidos provenientes de las Impresiones que trae de su pasado. La activación de esas Impresiones ha de evitarse por el método que se describió en 11-10, 11 y 26 para extinguir las Kleshas. La razón de esto será evidente para todo el que haya comprendido la naturaleza de las Kleshas, su relación con los Karmas y el método para extinguirlas que se indicó en la Sección II. Los Karmas e Impresiones que tienen sus raíces en las Kleshas, no se reactivarán mientras las Kleshas estén quietas. Las Kleshas permanecerán quietas mientras esté ausente lo que las originó: Avidya (II-4). Avidya no podrá manifestarse mientras el Yogui logre mantener, en pleno brillo, su facultad discernidora y conserve la conciencia de la Realidad que se conoce como Discernimiento Cognitivo (11-26). De esto se sigue, lógicamente, que el único modo de evitar que las impresiones adormecidas se reactiven, es mantener en pleno brillo el Discernimiento Cognitivo, como se indicó en 11-26. En el momento en que ese Discernimiento se interrumpa, se abrirá la puerta para que emerjan los Contenidos que se quiere eliminar.

El esfuerzo principal del Yogui, en esta etapa de su lucha por alcanzar Kaivalya es, pues, por adquirir la capacidad de mantener brillante e ininterrumpido este alto y penetrante estado de Discernimiento que inhibe el poder de Avidya. De su capacidad para lograr esto depende su posibilidad de entrar en el Samadhi de Diáfana Virtud que tuesta las semillas de las Impresiones y hace imposible que se reactiven.

29. Quien logra mantener un constante estado de Desapego, incluso hacia el más exaltado estado de Iluminación, y ejercer el Discernimiento más elevado, alcanza el Samadhi de Diáfana Virtud.

Por la práctica ininterrumpida del Discernimiento Cognitivo, el Yogui mantiene en jaque a Avidya e impide que los Contenidos emerjan en su exaltada conciencia. A esto se añade la práctica de aquel tipo más elevado de renunciación mental que se conoce como Desapego Supremo. A pesar de la avasallante atracción del alto estado de iluminación y gloría que ha alcanzado, él renuncia completamente a apegarse a ese estado, y mantiene sin interrupción esta actitud de supremo desapego.

Este Desapego Supremo que ahora está practicando no es nada nuevo, sino la culminación de la renunciación que ha estado practicando desde que entró al sendero de la Yoga. Así como el Discernimiento Cognitivo tiene sus inicios en las formas más simples de discernimiento y se desarrolla por su práctica prolongada e intensiva durante su progreso, del mismo modo el Desapego Supremo se desarrolla por actos simples de renunciación y culmina en la renunciación a la gloría e iluminación del plano Atmico.

Debe recordarse que el Discernimiento y el Desapego están muy íntimamente relacionados entre sí y son, realmente, como dos lados de la misma moneda. El Discernimiento abre los ojos del alma para que ésta sienta desapego hacia los objetos que la mantienen atada. El desapego que así se desarrolla esclarece, más aún, la visión del alma y le permite ver más profundamente en las ilusiones de la vida. Los dos se fortifican y refuerzan mutuamente de esta manera, y forman una especie de 'círculo virtuoso' que acelera en grado siempre creciente el progreso del Yogui hacia la Realización Directa. Esta práctica combinada, sostenida por un tiempo largo, alcanza un tremendo grado de

intensidad y culmina finalmente en el Samadhi de Diáfana Virtud, el más elevado de todos los Samadhis, que quema todas las 'semillas' de las Impresiones y abre los portales del Mundo de la Realidad donde el Espíritu vive eternamente.

El nombre sánscrito para este Samadhi es Dharma-Megha-Samadhi, y su significación se verá clara si le damos a la palabra 'Dharma' el sentido que tiene en IV-12, o sea el de propiedad, característica o virtud. Como en este Samadhi se disipa totalmente la nube o neblina que opacaba la conciencia, se dice que su virtud es 'diáfana.

Ahora bien, el Samadhi Nirbija que se practica en esta última etapa que estamos considerando, es una especie de Samadhi Asamprajnata en el que la conciencia del Yogui está tratando de liberarse del último velo de ilusión para emerger en la luz de la Realidad. Cuando triunfa en este esfuerzo, la conciencia del Yogui abandona el mundo de manifestación donde operan las Cunas con sus combinaciones especiales de Dharmas, y emerge en el mundo de la Realidad donde ya ellas no existen. Esta situación del Yogui puede compararse a la del piloto de un avión que sale de una aglomeración de nubes a un espacio donde el sol brilla y él empieza a ver todo con claridad. El 'Samadhi de Diáfana Virtud' es, por lo tanto, el Samadhi final en que el Yogui se libera completamente del mundo de Dharmas que obscurecen la Realidad como una nube.

El paso a través de este Samadhi supremo completa el ciclo evolutivo del individuo y al destruir a Avidya, completamente y para siempre, le pone punto final a la asociación del Espíritu con la Materia de que trata 11-23. Avidya no podrá volver a oscurecer la visión del Espíritu que ha alcanzado plena Realización Directa. Este proceso es irreversible, y después de él no es posible que el Espíritu vuelva a caer en el campo de Maya del cual se liberó. Antes de esta meta final era posible que el Yogui cayera hasta de un estado de iluminación muy alto, pero no después de que ha pasado por el Samadhi de Diáfana Virtud y alcanzado la Iluminación de Kaivalya.

Los cinco sutras siguientes describen los resultados de pasar por este Samadhi supremo y alcanzar Kaivalya. Se notará que no tratan de describir la experiencia de la Realidad, lo cual sería inútil pues nadie puede imaginar la gloria trascendente de esa conciencia en que el Yogui entra al alcanzar Kaivalya. Algunos místicos han tratado de describir las gloriosas visiones de los planos superiores alcanzadas en Samadhi. Esas descripciones, aunque muy inspiradoras, fallan totalmente en dar a los que aún estamos ciegos alguna idea de la belleza y grandiosidad de esos planos. ¿Cómo podría alguien comunicar por medio del crudo lenguaje, siquiera una vislumbre de esa experiencia suprema que el Yogui alcanza con Kaivalya, y que Patanjali ni siquiera intenta describir, conociendo la futilidad de semejante empeño? Pero nos ha dado en unos pocos sutras algunos de los resultados de Kaivalya.

30. Entonces queda libre de Kleshas y Karmas.

El primer resultado de alcanzar Kaivalya es que de ahí en adelante el Yogui no puede ser atado por Kleshas y Karmas; Kaivalya sigue a la destrucción de Kleshas y Karmas. El sutra indica que queda destruida la potencialidad misma de que reemerjan estos dos instrumentos de sujeción. El Alma Liberada no puede recaer en Avidya ni volver a generar Karmas que la aten.

La relación Kleshas-Karmas debería tenerla presente el estudiante, pues en ella se basa la técnica para liberarse de la acción ata-dora de Karma. Están relacionadas entre sí como causa y efecto, según se explicó en 11-12, y ningún Karma puede atar cuando ya no hay Avidya y se conoce la Realidad. En ese estado toda acción se cumplirá, necesariamente, en completa identificación con la Conciencia Divina, sin la más leve identificación con el ego individual. Por lo tanto, los resultados no pueden recaer sobre el individuo. La ilusión de separatividad ha quedado destruida, y ya no existe un individuo separado, en el sentido ordinario.

Es cierto que, según la filosofía Yóguica, cada Espíritu es un individuo separado, pero esto significa meramente que es un centro de conciencia en la Realidad Suprema, y no que su conciencia está separada de la de otros Espíritus, ni que él persiga sus propios propósitos separados como es el caso en individuos ordinarios cegados por la ilusión de la separatividad. Una individualidad separada es algo perfectamente compatible con la más íntima unificación de conciencias, como lo sabe todo místico u ocultista que ha tenido experiencia de la

conciencia espiritual superior. En Kaivalya alcanza su máxima perfección esta simultaneidad paradójica de Individualidad y Unidad.

31. Entonces, como consecuencia de eliminar todo velo e impureza, lo conocible es poco en comparación con la infinitud del conocimiento.

La segunda consecuencia de alcanzar Kaivalya es la súbita expansión de conciencia dentro del campo del conocimiento infinito. Cuando se remueve el último velo en el Samadhi de Diáfana Virtud, la Iluminación que viene es de un orden enteramente nuevo. En las diferentes etapas de Samadhi Sabija el conocimiento que viene, a cada sucesiva expansión de conciencia, en un nivel superior de la mente, aparece tremendamente mayor que en la etapa precedente. Pero incluso el conocimiento trascendente del plano Atmico, que representa el máximo ascenso de la mente en el campo de la manifestación, parece insignificante en comparación con el 'conocimiento supremo por discernimiento' (III-55) que viene en el estado de Iluminación de Kaivalya. Un millón y un billón son cantidades crecientemente tremendas en comparación con la unidad, pero todas ellas se hunden en la insignificancia del cero cuando se las compara con la infinitud. Cuando entramos al campo de la Infinitud ya no estamos en el campo de las magnitudes.

El Alma Liberada ya no está, realmente, en el campo del conocimiento sino que lo ha trascendido y ha pasado al de la conciencia pura. El conocimiento se produce por imposición de limitaciones mentales sobre la conciencia pura y, por lo tanto, ni siquiera el tipo más elevado de conocimiento puede compararse con la Iluminación que viene cuando todas esas limitaciones han quedado eliminadas y el Yogui entra al campo de la conciencia pura. La relación entre el conocimiento y la Iluminación es análoga a la relación entre el Tiempo y la Eternidad. La Eternidad no es un tiempo de extensión infinita, sino un estado que trasciende totalmente al Tiempo. Los dos estados no pertenecen a la misma categoría.

Todos los misterios reales de la Vida, que tratamos de descifrar con ayuda del intelecto, están enraizados realmente en lo Eterno y son expresiones en términos de Tiempo y Espacio de realidades que existen 'en su verdadera forma' en lo Eterno. Es por eso que no podemos resolver ningún problema real de la vida mientras nuestra conciencia esté confinada dentro del campo de lo irreal, y mucho menos mientras esté confinada dentro de las estrechas y agarrotadoras limitaciones del intelecto. Las 'soluciones intelectuales' que la filosofía académica busca dar no son soluciones sino apenas planteamientos de los mismos problemas en diferentes términos, que no hacen sino hundir los problemas a niveles más profundos. La única manera efectiva de resolver todos estos problemas, es bucear dentro de nuestra conciencia con ayuda de la técnica Yóguica para liberarnos de todas las limitaciones que nublan nuestra iluminación.

Sólo a la Luz de lo Eterno se pueden solucionar todos los problemas de la Vida, porque todos ellos están enraizados en lo Eterno. Para ser más exactos, los problemas no se solucionan a la Luz de la conciencia Eternal, pues 'solucionar' es apenas un proceso característico del intelecto atado aún por ilusiones. Los problemas se disuelven, desaparecen, pues son meras sombras proyectadas por el intelecto en el campo de lo irreal y, naturalmente, no pueden existir en el campo de lo Real.

De lo anterior se deduce, también, que el Misterio de la Vida no puede descifrarse a retazos. No podemos fraccionarlo en un número de problemas componentes y luego proceder a solucionar estos problemas uno a uno, que es lo que la filosofía moderna trata de hacer. La resolución o disolución del Misterio depende de obtener la visión sintética de lo Eterno, y no de juntar soluciones parciales obtenidas por los procesos analíticos del intelecto. Es cuestión de "todo o nada".

Por eso es que el Yogui no hace ningún esfuerzo mayor por solucionar 'los problemas de la Vida' por medio de procesos intelectuales; sabe que la mejor solución posible de esta manera no es una solución real. No es que el Yogui menosprecie el intelecto, sino que conoce sus limitaciones y lo utiliza únicamente para tratar de trascender esas limitaciones. Mantiene su alma en paciencia y dedica todas sus energías a alcanzar la meta señalada por la filosofía Yóguica. Esta filosofía no ofrece promesas de solucionar los problemas de la Vida, pero sí provee la clave que abre el portal del Mundo de la Realidad en el que todos estos problemas están resueltos y se ven en su verdadera índole y perspectiva.

32. Cumplido su objetivo, termina el proceso de transformación de las tres Gunas.

Para comprender este sutra hemos de recordar la teoría de las Kleshas discutida en la Sección II, especialmente en los sutras 23 y 24, que indica el propósito y el modo de juntarse el Espíritu con la Materia. Terminado ese propósito con la destrucción de Avidya y la obtención de Kaivalya, se disuelve naturalmente la asociación Espíritu-Materia y con esta disolución finalizan, automáticamente, las transformaciones de las Gunas.

Según la filosofía Yóguica, el estado de quietud de la Materia quedó perturbado y comenzaron las incesantes transformaciones de las tres Gunas, cuando el Espíritu y la Materia se asociaron. Estas

transformaciones continúan mientras esa asociación dure, y deben terminar cuando la asociación se disuelva, de un modo muy semejante a como la corriente eléctrica cesa cuando se suspende el campo magnético en una dínamo. El apaciguamiento de las perturbaciones en la Materia, y la reversión de las Gunas a la condición armonizada, vienen como fruto natural de la disociación del Espíritu con la Materia.

¿Qué significa esa reversión de la Materia al estado de quietud? ¿Significa que el Espíritu y la Materia han regresado a su estado original y que se han perdido los valiosos frutos del largo proceso evolutivo? ¡No! El Espíritu conserva su Realización Directa, y la Materia conserva la capacidad de responder, instantáneamente, a la conciencia del Espíritu y de servirle como instrumento de su voluntad por medio de los vehículos eficientes y sensitivos que se han construido durante el proceso de la evolución. Pero, de ahora en adelante, el Espíritu ya no está atado por los vehículos, como lo estuvo antes de alcanzarse Kaivalya. Podrá conservar los vehículos para los diferentes planos de manifestación, o dejar que se disuelvan, pero siempre los conservará en forma potencial, listos a resurgir a la actividad en el momento en que el Espíritu quiera usarlos. Los utilizará como meros vehículos para su conciencia, sin identificarse con ellos y, por lo tanto, sin acumular nuevos Karmas o Impresiones, y será libre de disociarse de ellos y retirarse a su propia forma Real, cuando así lo quiera.

La asociación Espíritu-Materia será, ahora, una asociación completamente libre y perfecta, que no implica sujeción o compulsión para el Espíritu. Ha destruido a Avidya y ya no hay Impresiones que lo mantengan atado al mundo de manifestación como le sucede a un alma corriente. El equilibrio que las Gunas han alcanzado ahora es tan estable que vuelven a alcanzarlo, instantánea y automáticamente, en el momento en que el Espíritu retrae su conciencia en sí mismo. No sólo es perfectamente estable, sino que contiene la potencialidad de asumir instantáneamente cualquier combinación que se pueda requerir para expresar conciencia. El estudiante debería releer a este

respecto lo que se dijo en 11-18.

33. Sucesión es el proceso constituido por momentos, que se nota cuando cesa la transformación (de las Gunas).

Este importantísimo sutra arroja luz sobre la naturaleza del mundo manifestado y el Tiempo. Condensa, en unas pocas palabras, toda una teoría de orden científico cuya exposición le tomaría todo un volumen a un escritor moderno. Antes de discutir sus profundas implicaciones conviene explicar el significado de algunos de sus términos sánscritos, pues representan conceptos filosóficos definidos, y sin conocer sus connotaciones es imposible apreciar la importancia de este sutra.

Tomemos el término Ksana. Literalmente significa 'un momento', pero esconde tras este significado sencillo toda una filosofía del Tiempo, muy iluminadora para nuestra concepción moderna. Según esta filosofía, el Tiempo no es una cosa continua como nos parece, sino discontinua. Antes del desarrollo de la Ciencia moderna se consideraba, generalmente, a la materia como continua; pero investigaciones en el campo de la Química mostraron que es discontinua pues está compuesta por partículas distintas separadas entre sí por enormes espacios vacíos. De modo semejante, investigaciones por métodos Yóguicos mostraron que las series de cambios, aparentemente continuas, que están ocurriendo en el mundo fenomenal y por las cuales medimos el Tiempo, no son realmente continuas. Esos cambios consisten en una cantidad de estados sucesivos que son bien distintos y separados entre sí.

El mecanismo que usamos para proyectar una cinta cinematográfica en un telón provee una ilustración casi perfecta de esta discontinuidad actual oculta bajo una continuidad aparente. Consiste en una fuente de luz que pasa a través de una abertura y llega al telón.

Esa abertura se abre y se cierra alternativamente, y su movimiento está sincronizado con el de la cinta. Al abrirse la abertura, uno de los cuadros de la cinta queda frente a ella y el chorro de luz atraviesa el cuadro y lo proyecta sobre el telón. Luego la abertura se cierra y la cinta se mueve, y otro cuadro queda ante la abertura y es proyectado sobre el telón como el anterior. Como puede verse, la imagen aparentemente continua que aparece en el telón, es en realidad una serie de imágenes separadas proyectadas sobre el telón en rápida sucesión. El intervalo de tiempo entre las sucesivas imágenes es menor de una décima de segundo, y por eso es que recibimos la impresión de una imagen continua.

Según la filosofía Yóguica, los fenómenos aparentemente continuos que percibimos por medio de nuestro mecanismo mental, no son realmente continuos, sino que, como la película cinematográfica, consiste en una serie de estados discontinuos. Cada cambio sucesivo en el mundo fenomenal, separado y distinto, produce una impresión sobre la mente, pero estas impresiones se suceden una a otra con tal rapidez que nos dan la impresión de continuidad. El intervalo de tiempo, correspondiente a cada uno de estos estados sucesivos, se llama Ksana, que es la unidad más pequeña de tiempo que no puede dividirse más. Esa es la palabra, Ksana, que hemos traducido como 'momentos' en este sutra.

Encontramos también la palabra Kramah que hemos traducido como 'sucesión'. Acabamos de ver que la impresión de fenómenos continuos en nuestra mente la produce una sucesión de cambios discontinuos en la materia que nos rodea. Kramah representa esta inexorable sucesión de cambios discontinuos que sustenta toda clase de fenómenos. Este proceso está basado, primordialmente, en la unidad de tiempo, Ksana, tal como la película cinematográfica está basada en cada abrir y cerrar de la abertura. Con la sucesión de un 'momento' tras otro, todo el mundo manifestado pasa de un estado a otro distinto, pero la sucesión es tan rápida que no nos damos cuenta de la discontinuidad.

Se verá, pues, que conforme a la filosofía Yóguica la base total de la manifestación es no solamente 'material' (usando este término en su sentido más amplio), sino que también los cambios que ocurren en la Materia y que producen toda clase de fenómenos son esencialmente mecánicos, es decir, basados en un proceso oculto esencialmente mecánico. La totalidad del Universo manifestado y todo cuanto hay en él, cambia de momento a momento por una inexorable ley que está inherente en la naturaleza misma de la manifestación.

Si hemos captado la índole del proceso indicado por las dos palabras Ksana y Kramah, no debiera sernos difícil comprender el significado de este sutra. Significa, simplemente, que el Yogui puede darse cuenta de la Realidad Primordial, únicamente cuando su conciencia queda libre de las limitaciones de este proceso que produce Tiempo, por la práctica de Samyama sobre este proceso como se indicó en-53. Mientras su conciencia esté implicada en el proceso, no puede conocer su naturaleza Real. Tan sólo cuando se sale del mundo de lo irreal y entra en la Luz de la Realidad, se da cuenta no sólo de la verdadera naturaleza de la Realidad, sino también del mundo relativo Témporo-Espacial que ha dejado atrás.

El estudioso podrá encontrar en la profunda idea esbozada en este sutra la clave de la naturaleza del Tiempo y la Energía, y de la teoría de las Quantas que ha resultado tan útil en el desenvolvimiento de la Ciencia moderna. No es posible adentrarnos aquí en estos problemas profundos y fundamentales, pero expondremos dos ideas que pueden resultar sugestivas al estudiante que se interese en estos temas.

Si el proceso fundamental subyacente en el mundo fenomenal es discontinuo, entonces todos los procesos, aparentemente continuos, que podemos observar y medir también deben ser discontinuos. Tomemos, por ejemplo, la energía radiante que nos viene del Sol. ¿Fluye continuamente o nos viene en porciones separadas o quantas? Si todos los cambios en el sistema Solar son discontinuos y el sistema Solar está 'apareciendo y desapareciendo' alternativamente de

momento a momento, entonces el flujo de energía del Sol debe ser un proceso discontinuo. Esta conclusión derivada de las doctrinas de la filosofía Yóguica está acorde, en general, con la idea básica que sustenta la Teoría de las Quantas.

Los dos sutras-53 y IV-33 arrojan también alguna luz sobre la naturaleza del Tiempo. Como la percepción de fenómenos es el resultado de las impresiones producidas en la conciencia por una sucesión de imágenes mentales, lo que en realidad determinará la duración del fenómeno que llamamos Tiempo es el número de imágenes mentales. No puede haber, pues, una medida absoluta del Tiempo. El Tiempo debe estar relacionado con el número de imágenes que pasan por la mente. Esta idea explicará algo las diferentes medidas de Tiempo que se sabe que existen en los diferentes planos del Universo.

34. Kaivalya es el estado que sigue a la reabsorción de las Gunas que quedan eximidas de obrar para el Espíritu. Este queda establecido en su naturaleza Real que es Conciencia pura.

Llegamos ahora al último sutra, que define y resume la etapa final de Iluminación llamada Kaivalya. Su significado puede expresarse sencillamente así: “Kaivalya es aquel estado de Realización Directa en que el Espíritu queda establecido finalmente cuando ha logrado el propósito de su largo desenvolvimiento evolutivo. En este estado, las Cunas, que han cumplido su propósito, regresan a una condición de equilibrio y, por lo tanto, el poder de la Conciencia pura puede funcionar sin ninguna traba o limitación”.

Nótese que ésta no es una descripción del contenido de la Conciencia en el estado de Kaivalya. Como se ha indicado antes, ningún viviente en el mundo de lo irreal puede comprender o describir la Realidad que el Yogui palpa cuando alcanza Kaivalya. Este sutra se limita

a indicar, de una manera general, ciertas condiciones que están presentes en Kaivalya y que sirven para distinguirlo de los exaltados estados de conciencia, que lo precedieron.

Es natural que exista vaguedad y que prevalezcan muchos conceptos falsos acerca de un estado de conciencia y una meta de perfección que están tan sumamente fuera de la comprensión humana. Pero algunos de estos conceptos falsos son tan evidentes que valdría la pena señalarlos antes de poner punto final a este capítulo.

¿Significa Kaivalya una completa aniquilación de la individualidad y desaparición de la conciencia del Yogui en la Conciencia Divina, como lo implica la bien conocida frase 'la gota de rocío cae en el Resplandeciente Mar? Al considerar esta importante pregunta," que se ha tratado parcialmente en 11-18, hemos de tener en mente que Kaivalya es la culminación de un proceso evolutivo tremendamente largo que se extiende por muchísimas vidas e implica enormes períodos de tiempo. En la última fase de este proceso, producida por la práctica de la Yoga, la conciencia del Yogui se encuentra inundada por oleadas de poder, saber y gloria provenientes de su interior, las cuales se amplían tantísimo hacia el final que la mente humana tambalea al contemplarlas.

A cada etapa de este progreso, el Yogui encuentra que la nueva conciencia que alborea en su interior es infinitamente más vital y gloriosa que la precedente, y le parece que está descubriendo, progresivamente, una tremenda Realidad que está oculta dentro de los recodos más profundos de su propio ser. Kaivalya se alcanza al sobrepasar el más trascendental estado de conciencia que es posible alcanzar dentro del campo de la Materia. ¿Sería razonable que en la nueva conciencia que se logra, la individualidad quedara completamente perdida y que los valiosos frutos de la evolución, cosechados a costa de tanto sufrimiento y trabajo, se desvanecieran de un solo golpe?

Es razonable suponer que la experiencia de unidad con la Conciencia Divina es tan perfecta y sobrecogedora que al Yogui le parezca

perder su propia individualidad por el momento. Pero esto no significa, necesariamente, que la individualidad se disuelva y se pierda para siempre en esa gloriosa Realidad. Si la individualidad se disolviera completamente, ¿cómo se explicaría entonces su reaparición en los mundos inferiores? Pues es un hecho indudable que estos grandes Seres retornan a los mundos inferiores después de alcanzar la Iluminación.

La gota de rocío puede caer y perderse en el Resplandeciente Mar, pero no puede volver a extraerse del Mar. Del mismo modo, si la individualidad se fundiera y se perdiera completamente, no podría volver a separarse y manifestarse. Puesto que sí puede hacerlo, ello significa simplemente que un germen de individualidad, por muy sutil que sea, aún permanece hasta en la perfecta unión del Alma Individual con el Alma Suprema.

No cometamos, pues, el error de suponer que el largo y tedioso desenvolvimiento evolutivo de un ser humano termina meramente en su desaparición dentro de una Realidad desde la cual no hay retorno, y que los frutos de la evolución, ganados tan duramente, quedan perdidos para él y los demás. ¡Confiemos en que el Todopoderoso que ha creado este maravilloso Universo y ha diseñado el Plan Evolutivo, posee más inteligencia que nosotros!

Por el significado literal de Kaivalya como 'aislamiento', muchos llegan a imaginarse que es un estado de conciencia en el que el Espíritu queda completamente aislado de todos los demás y vive en solitaria grandeza como un individuo sentado en la cumbre de una altísima montaña. Semejante estado, si existiera, sería un horror y no la consumación de la felicidad. La idea de aislamiento implicada en Kaivalya ha de interpretarse en relación con la Materia, de la cual el Espíritu se aisla. Este aislamiento lo libera de todas las limitaciones producidas por su envolvimiento en la Materia en un estado de Avidya, pero por otro lado lo lleva a la unificación más íntima que es posible con la Conciencia en todas sus manifestaciones.

Completo aislamiento de la Materia significa completa unificación con la Conciencia o Realidad, porque es la materia la que separa las diferentes unidades de conciencia, y en el mundo de la Realidad todos somos uno solo. Cuanto más trascendemos la Materia y más aislamos de ella nuestra conciencia, más grande va siendo el grado de unión con el Supremo Isvara y con todas las Almas Individuales que son centros en su Conciencia. Puesto que Ananda es inseparable del Amor o percepción de la unidad, fácilmente podemos ver la razón de que esta conciencia de Kaivalya, que incluye a todos los seres en su vasto abrazo, conduce a la cima de la Felicidad.

La última cuestión que podemos tratar en conexión con este sutra, es la de si Kaivalya representa el final de la jornada. Aunque un estudio de los Yoga-Sutras pudiera dar esa impresión, quienes han recorrido el Sendero y han ido más allá a lo largo de él, declaran a una sola voz lo mismo que nos dice la tradición Oculta: que Kaivalya es apenas una etapa en el interminable desenvolvimiento de la conciencia.

Cuando el Espíritu alcanza esta etapa de Realización Directa ve abrirse ante él nuevos horizontes de alcances que están totalmente fuera de la imaginación humana. Como dijo el Señor Buddha: "Velo tras velo se alzará, pero aún velo tras velo se encontrará detrás".

Los Yoga-Sutras nos dan la técnica para alcanzar la meta final en lo que concierne a los seres humanos. Lo que hay más allá no nos concierne a nosotros, por ahora; está totalmente fuera de nuestra comprensión y, por lo tanto, no puede ser tema de estudio. Los misterios posteriores que tendremos que descubrir, y las etapas del Sendero que tendremos que hollar, están ocultas dentro de los repliegues aún más profundos de nuestra conciencia, y se revelarán a su debida hora, cuando estemos listos para ellos. Suficiente es para nosotros, por ahora, la meta de Realización Directa que está implícita en Kaivalya.

ÍNDICE DE MATERIAS

18 Samadhi Asamprajnata

19 Seudo Samadhi

20 Samadhi verdadero

21 Necesidad de intensa voluntad

22 Importancia de los medios

23 Entrega de sí mismo a Isvara

24 Isvara, un Espíritu especial

25 Omnisciencia de Isvara

26 Isvara como Instructor Supremo

27 Pranava, designación de Isvara

28 Repetición meditativa del Pranava

29 Enfoque de la conciencia al interior

30 Obstáculos que distraen la mente

31 Síntomas de distracción mental

32 Práctica para suprimir los obstáculos

33 Prácticas para clarificar la mente

34 Por medio de la respiración

35 Por activar los sentidos superiores

36 Por serenidad o lucidez interna

37 Por meditación en los que han triunfado

38 Por conocimiento obtenido en planos internos

39 Por meditación agradable.

40 Extensión de los poderes Yóguicos

41 Fusión Conocedor-Conocimiento-Conocido

11 Supresión de sus Modificaciones Activas.

12 El Depósito de Karmas.

13 Clase, Longitud y Experiencias de cada vida.

14 Frutos según las Causas.

15 Causas de que la aflicción perdure.

16 La aflicción que puede evitarse.

17 Causa de la atadura a la materia

18 El lado objetivo del mundo fenomenal.

19 Etapas de las Gunas o características de la materia.

20 El lado subjetivo del mundo fenomenal.

21 Propósito único de la materia o Prakriti.

22 Continuidad de Prakriti

23 Propósito de la Manifestación.

24 Causa de la unión Purusa-Prakriti o Espíritu-Materia.

25 El remedio real: Suprimir Avidya

26 Cómo suprimir Avidya.

27 Siete etapas de Iluminación

28 Desarrollo del conocimiento discernidor de lo Real.

29 Las ocho partes de la disciplina Yóguica.

31 Incondicionalidad de las Abstenciones.

32 Enumeración de las Observancias o Niyama.

33 Cómo tranquilizar la mente.

34 Necesidad de evitar la vacilación.

35 Frutos de la no-violencia o Ahimsa.

Sección III SIDDHIS

33 Visión de Seres Perfectos

34 Conocimiento intuitivo de todo.

35 Comprensión de la naturaleza de la mente

36 Conocimiento del Espíritu.

37 Percepciones intuicionales.

38 Los Siddhis son obstáculos y también poderes.

39 Ocupación de un cuerpo ajeno

40 Levitación y flotar sobre agua, etc

41 Intensificación del fuego gástrico.

42 Audición super-física

43 Atravesar los aires.

44 Desaparición de lo que encubre la luz

45 Dominio sobre los Elementos

46 Los ocho grandes Poderes

47 Perfección del cuerpo físico

48 Dominio sobre los Órganos Sensorios

49 Dominio completo sobre la materia

50 Omnipotencia y Omnisciencia

51 Renunciación total para obtener Liberación.

52 Tentaciones de los Poderes.

53 Conciencia de la Realidad Primordial.

54 Discernimiento entre similarídades

55 Conocimiento supremo por Discernimiento.

56 Liberación Suprema

22 Condición para que la Conciencia se conozca a sí misma

23 Condición para que la Mente abarque todo.

24 La Mente trabaja para el Espíritu

25 Condiciones para la Conciencia Atmica.

26 Por el Discernimiento la Mente gravita hacia Kaivalya

27 Re-surgimiento de Contenidos Mentales

28 Extinción total de los Contenidos Mentales.

29 Condiciones para el Samadhi de Diáfana Virtud

30 Liberación completa de Kleshas y Karmas

31 Pequeñez de lo conocido ante la infinitud del Conocimiento.

32 Terminación del proceso de transformación de las Gunas

33 El Tiempo, sucesión de momentos

34 Imposibilidad de definir Kaivalya